ANDREI OIŞTEANU
MOTIVE
ŞI SEMNIFICAŢII
MITO-SIMBOLICE
ÎN CULTURA TRADIŢIONALĂ
ROMÂNEASCĂ
UNIVERSITAS-ANDREI OIŞTEANU
MOTIVE ŞI SEMNIFICAŢII MITO-SIMBOLICE
ÎN CULTURA TRADIŢIONALA ROMÂNEASCĂ
ANDREI OIŞTEANU
MOTIVE ŞI SEMNIFICAŢII
MITO-SIMBOLICE
ÎN CULTURA TRADIŢIONALA
ROMÂNEASCĂ
EDITURA MINERVA
Bucureşti, 1999
Ilustraţiile de la paginile 75, 235 şi 297
au fost realizate, după originale, de Adrian Şuştea
ISBN 973 – 21 – 0161-x
Pentru Amâna

CUVÂNT ÎNAINTE

Reconstituirea unei mitologii pre- şi proto-române ridică unele dificultăţi greu de depăşit, printre care lipsa izvoarelor scrise autohtone şi pierderea unor cărţi – cu referiri sigure sau probabile la mitologia geto-dacă şi daco-romană – scrise de autori greci sau romani (Poseidonios, Criton, Dio Chrysostomus, Appian, Arian ş.a.). Pe de altă parte, informaţiile referitoare la geto-daci provenite de la autori antici sunt relativ sărace, câteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mină. Chiar şi informaţiile despre geţi (atât de importante şi de controversate), consemnate de Herodot, au fost culese de acesta „de la elenii care locuiesc în Hellespont şi în Pont”,

dar, se pare, nu de la cetăţenii greci rezidenţi în Tomis, Histria sau Callatis (zonă getică), ci de la cei din Olbia (zonă scitică) şi din Apollonia Pontică (zonă sud-tracică) – două dintre probabilele escale ale părintelui istoriei în periplul său pontic (1).

Situaţia devine şi mai acidă atunci când e vorba de a reconstitui credinţele mitice şi practicile magico-rituale ale getodacilor pentru că, pe de o parte, acestea – fiind tainice – ajungeau cu greu şi fragmentar la cunoştinţa străinilor şi, pe de altă parte, aceştia din urmă – neputând recepta adevăratele semnificaţii ale unor credinţe şi rituri specifice, străine de mentalitatea lor mito-religioasă – fie că omiteau să le relateze, fie că le „înghesuiau", mai mult sau mai puţin forţat, între coordonatele mentalităţii lor proprii.

Nu sunt acestea singurele dificultăţi, dar ar fi totuşi absurd şi ineficient să rămânem la stadiul deplângerii situaţiei; abordarea inter şi pluri-disciplinară a problemelor este în măsură să ne scoată din impas. Informaţiile (atâtea câte sunt), cuprinse în izvoarele antice (corect traduse şi interpretate), pot fi coroborate cu datele oferite de arheologi, antropologi, istorici, lingvişti, paleoetnologi etc. De asemenea, ni se pare a fi profitabilă abordarea mitologiei române în context universal, dar nu cu uneltele comparativismului mecanic – boala copilăriei etnologiei –, ci prin raportarea orientativă la alte mitologii şi prin folosirea prudentă şi nuanţată a structurilor şi scenariilor mitice (să le numim) „invariante".

Un rezervor practic nesecat de informaţii privind mitologia română îl constituie manifestările şi textele folclorice, chiar dacă acestea au fost, în mod sistematic, culese şi consemnate abia de la jumătatea secolului al XIX-lea. Relaţia dintre mitologia populară românească, pe de o parte, şi mitologia pre- şi proto-română, pe de altă parte, pare a fi problema cea mai delicată cu care se confruntă

cercetătorul care îşi propune o tratare diacronică a fenomenelor culturii şi mentalităţii populare autohtone. Este vorba despre o lucidă şi corectă „măsurare” a aportului – cantitativ şi calitativ – al structurilor şi motivelor mitice arhaice în cadrul fenomenului cultural complex al mitologiei române. Poziţia maximalistă, adoptată de unii cercetători, este spectaculoasă şi seducătoare, dar nu mai puţin exagerată (câteodată nocivă), decât cea minimalistă (adesea răuvoitoare), adoptată de alţii. În ambele cazuri este vorba, de cele mai multe ori, de o implicare subiectivă a cercetătorului (în fond, nu ne putem aştepta la un nivel zero al subiectivităţii), care nu cred că este, prin ea însăşi, negativă, ci doar prin unele forme de manifestare (rea-credinţă, tezism etc.). Cultura populară – născută şi perpetuată de milenii pe teritoriul dintre Carpaţi şi Dunăre – beneficiază de suficiente merite autentice, pentru a nu avea nevoie de false „proteze”, fie ele şi de aur. În fond, unul dintre principalii indicatori care atestă vigoarea, lipsa de complexe şi maturitatea unei civilizaţii (în speţă, cea contemporană românească) este curajul de aşi contempla cu obiectivitate propria devenire istorică şi culturală, fără menajamente şi fără înfrumuseţări decorativiste.

Este evident faptul că principalele surse de reconstituire a mitologiei româneşti sunt textele şi manifestările folclorice, fenomene – culturale caracterizate prin anonimat şi oralitate. Din punctul de vedere i al cercetătorului, dezavantajul pe care îl prezintă o cultură tradiţională, eminamente orală (sărăcia izvoarelor scrise), este din plin recompensat de un avantaj esenţial: perpetuarea în forme vii a unor străvechi motive mitice şi practici rituale. Aceste date culturale s-au transmis – în forme abia schimbate – „din gură în gură”, de la o generaţie la alta, în stare vie, ca elemente operante încă pentru o mentalitate aproape contemporană şi nu ca

relicve fosilizate sau ca exponate defuncte de muzeu. Este unul dintre motivele care-l făceau pe Mircea Eliade să afirme (doar aparent retoric) că de multe ori „credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România), revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă şi romană „(2, p. 191), sau într-o altă formulare: „Se ştie că anumite scenarii mitico-rituale, existente încă la ţăranii din Europa centrală şi sud-orientală la începutul secolului XX, păstrau fragmente 1 mitologice şi ritualuri dispărute, în Grecia antică, înainte de Hemier" (2, p. 17).

Faţă de unele evidenţe şi faţă de mulţimea de argumente aduse de cercetătorii din domeniul (paleo) etnologiei româneşti, (la care se adaugă cele aduse de istorici, arheologi, lingvişti, antropologi, sociologi), punerea sub semnul întrebării a continuităţii populaţiei carpato-dunărene poate fi generată fie de ignoranţă, fie de rea-credinţă. Pentru o cultură populară care s-a transmis pe cale orală, din generaţie în generaţie, beneficiind exclusiv de memoria colectivă, ar fi fost necesar şi suficient un hiatus pe perioada „unei singure generaţii, pentru ca toate coordonatele culturale şi liniile de forţă – care defineau şi structurau această cultură – să se aneantizeze. Pe de altă parte, similaritatea/ identitatea structurilor, scenariilor şi motivelor mitico-rituale şi, în ultimă instanţă, a mentalităţii mitice pe întreg arealul românesc, nu lasă nicio urmă de îndoială asupra apartenenţei locuitorilor la aceeaşi comunitate etnică. Trăsăturile care determină, în spaţiu şi timp, o unitate etnică, nu sunt atât de natură antropobiologică, cât mai ales de natură antropoculturală: aspecte de civilizaţie şi de cultură dintre care, alături de limbă, trebuie în primul rând considerate mentalitatea mitică, tradiţiile, obiceiurile etc.

generate, adoptate – într-un cuvânt, perpetuate – de respectiva colectivitate etnică.

Sigur că nu vom cădea în capcana susţinerii „îngheţării" sau a „purităţii" mitologiei române, Dimpotrivă, aceasta se prezintă cercetătorului contemporan ca o „fiinţă compozită" (ca să rămânem în sfera mitologicului). Structurilor şi scenariilor mitice autohtone li s-au suprapus elemente de mitologie romană, iudeo-creştină (prin filieră bizantină), slavă, elemente mitice ale unor popoare asiate migratoare ş. a. A rezultat o mitologie populară vie, evolutivă, un specific produs cultural sincretic, ale cărui straturi suprapuse de-a lungul timpului sunt, astăzi, greu de decantat. Problema este extrem de complexă, dar simplificând-o şi reducând-o la un model matematic, putem recepta – în perspectivă diacronică – mentalitatea mitică autohtonă ca fiind o funcţie de cel puţin două variabile. Pe de o parte, ea a fost supusă unei evoluţii lente (aproape insesizabile), dar continue (datorate evoluţiei naturale, în timp, a mentalităţii populare) – s-o numim convenţional „evoluţie liniară" şi, pe de altă parte, a fost supusă unei evoluţii accelerate, dar (în genere) discontinue (datorate suprapunerilor şi presiunilor culturale exercitate de diverse tradiţii exogene) – s-o numim „evoluţie în trepte".

Specificul mitologiei române nu rezidă numai în faptul că structuri mitice arhaice, autohtone, au supravieţuit în forme folclorizate în mitologia populară, dar şi în modul în care au fost asimilate scenarii şi motive mitice exogene. Curba „evoluţiei în trepte" a fost astfel mult aplatizată („liniarizată"), în primul rând, pentru că au fost asimilate numai anumite motive mitice, care nu intrau în contradicţie flagrantă cu coordonatele esenţiale şi principiile mentalităţi mitice proprii şi, în al doilea rând, pentru că motivele mitice preluate nu au fost calchiate, ci adaptate (prin eliminări, adăugări, schimbări de

semnificaţii sau numai de centre de greutate) conform aceleiaşi mentalităţi mitice autohtone. Putem vorbi despre fenomenul de adoptare prin optare şi adaptare. Este cauza pentru care un motiv sau un scenariu mitic evident „importat rămâne, totuşi, de cele mai multe ori, definitoriu şi pentru mentalitatea mitică românească, nu numai pentru cea care l-a generat şi „exportat a.» Originalitatea unui popor – scria Lucian Blaga – nu se manifestă numai în creaţiile ce-i aparţin exclusiv, ci şi în modul cum asimilează motivele de largă circulaţie. Fenomenul asimilării devine din cale afară de interesant şi concludent mai ales când temele sau motivele asimilate s-au prezentat spiritului etnic cu prestigiul intangibilităţii, cu aureola magică a lucrului tabu, supus în prealabil unui regim special de protecţiei (3). În astfel de cazuri, cercetătorul nu este obligat doar să recunoască şi să pună în evidenţă preluarea, dar şi să răspundă la întrebări de tipul de ce a fost adoptat şi în ce fel a fost adaptat respectivul motiv său, scenariu mitic (4).

Nu numai rămânerea la stadiul deplângerii penuriei de izvoare scrise vizând paleomitologia autohtonă este, aşa cum am spui 1, absurdă şi ineficientă, ci şi rămânerea la stadiul de a ne felicita pentru bogăţia de informaţii mitice pe care le conţin creaţiile folclorice. Această imensă materie culturală (culeasă, tezaurizată, tipologizată şi pusă în circulaţie de folclorişti) este abia o materie primă pentru cercetătorul mitologiei populare.

Acesta din urmă o supune unui demers de arheologie culturală – nu numai util, dar absolut obligatoriu –, demers care implică următoarele faze: intuirea locului unde trebuie „săpat”, „dezgroparea „unor relicve acoperite de aluviuni, interpretarea lor prin decodarea corectă a simbolurilor şi semnificaţilor, îndepărtarea elementelor suprapuse (când? cum? de ce?) şi adăugarea celor dispărute (când? cum? de ce?), reconstituirea prin

extrapolare, pe baza câtorva fragmente, a unui întreg fenomen mitic arhaic, argumentarea originii şi evoluţiei fenomenului socio-cultural respectiv, raportarea lui la fenomene mitice universale şi aşa mai departe.

În cazul mitologiilor unor etnii europene – care au fost redactate de autografi în antichitate (greacă şi romană), în Erul Mediu (scandinavă şi germanică) sau în epoca modernă (finlandeză) – se impune, de regulă, un efort de „deliteraturizare", în vederea depistării motivelor şi structurilor mitice originare, în principiu, cercetătorul care se încumetă să reconstituie mitologia română este confruntat cu o dificultate, într-un fel, antagonistă: adunarea tuturor motivelor mitice şi îmbinarea lor astfel încât să rezulte un „scenariu „unitar şi coerent. O problemă fundamentală şi controversată astăzi este aceea dacă putem, vorbi despre o mitologie românească/ propriu-zisă sau, mai degrabă, despre un număr (e drept, foarte mare) de teme şi motive mitice. A doua soluţie este infinit mai comodă şi, la prima vedere, pare chiar evidentă. Este cauza pentru care, de – lungul timpului, mulţi cărturari au optat fie pentru o abordare totală, dar autografică, descriptivă, a mitologiei române, fie pentru o abordare etno-mitologică, în profunzime, dar parţială (la nivelul unui motiv sau al unei teme mitice). Or, în aceste cazuri, s-au supralicitat, de regulă, problemele de „lexic mitic a, în dauna celor de „gramatică mitică Desigur, cunoaşterea, cuvintelor? semnelor care compun o limbă/limbaj şi a semnificaţiilor acestora este absolut necesară, dar nu şi suficientă pentru cunoaşterea limbii/ limbajului respectiv. Se pune întrebarea după ce legi iau naştere anumite mitologeme, în anumite forme specifice şi care sunt regulile conform cărora ele se articulează pentru a genera un limbaj mitic coerent. Cu alte cerinţe, ce generează şi uneşte manifestări mitico-rituale atât de (aparent) diverse şi atât de (aparent) distincte, cum sunt legendele

cosmogonice, credinţele şi riturile de întemeiere a unui spaţiu locuit, practicile magice de alungare a molimelor, furtunilor, eclipselor etc., valorizarea mito-simbolică a plantelor şi animalelor, credinţele în atâtea fiinţe fabuloase, cu) topografia lumii de dincolo, credinţele şi practicile rituale legate de naştere, căsătorie, moarte, de zilele şi de perioadele anului (calendarul popular) etc., etc.? Toate acestea compun, într-adevăr, o mitologie populară, dar – ceea ce este mai important – ele sunt generate şi guvernate de o (una şi aceeaşi) mentalitate mitică. Mentalitatea mitică este compusă dintr-un număr finit de principii mitice (modele de gândire arhetipală), care, aplicate la o infinitate de situaţii diferite, generează o infinitate de „răspunsuri" mitice aparent diferite, dar, în fond, convergente. Acestea din urmă şi-ar găsi locul într-o structură mitică organică – în acel „scenariu" unitar şi coerent, de care aminteam – dacă am putea stabili principiile mitice care le generează şi le guvernează (5).

În urma unui demers centripet – pornind de la un număr mare de motive mitice diferite – am încercat să delimităm coordonatele unui model de gândire arhetipală, pe care l-am numit convenţional „Cosmos şi Haos". Pentru mentalitatea mitică, Haosul nu dispare odată cu actul cosmogenezei. Tot aşa cum toate elementele Cosmosului preexistă – în stare virtuală şi latentă – în materia Haosului precosmogonic, acesta din urmă supravieţuieşte în chiar structura Cosmosului.

Boala, moartea, furtuna, seceta, eclipsa, cutremurul, invazia inamicilor etc. sunt receptate ca fiind ipostazieri ale Haosului, care disturbă rânduiala Cosmosului. Principiul Haosului îşi revendică drepturile şi primatul; el încreadă să readucă lumea în starea haotică, precosmogonică. Universul (sau orice microunivers: corpul, casă, satul etc.) este văzut ca fiind într-un echilibru labil, oscilând mereu între starea de Haos şi cea de

Cosmos (= univers ordonat, în sensul pitagoreic al conceptului). În societăţile arhaice şi tradiţionale, omul nu se comportă ca un spectator pasiv la acest „spectacol cosmic*, ci participă activ, cu mijloace mitico-rituale, la regenerarea Cosmosului uzat şi la restabilirea ordinii cosmice care este temporar (uneori, ciclic) disturbată.

O dată restaurat (nu instaurat) acest principiu al mentalităţii mitice, l-am aplicat – de data aceasta, printr-un demers centrifug – diferitelor creaţii mito-folclorice româneşti. Am observat că bună parte dintre legende, colinde; balade, descântece (prin recitarea lor) şi ceremonii, ritualuri, gesturi magice (prin practicarea lor) au ca ultim scop menţinerea sau restabilirea „rânduielii lumii” (cu multiplele sensuri care se atribuie acestei sintagme). „Citite „fiind cu ajutorul acestei „grile”, motivele mitice şi practicile rituale s-au dovedit a fi mai uşor decodificabile, au căpătat sens aspecte considerate gratuite de către comentatori sau au apărut sensuri noi, în locul celor de atribuite. Mai mult decât atât, am sesizat că texte şi manifestări mitico-rituale tratate fiind ca distincte erau, de fapt, doar ipostazieri formal diferite ale aceleiaşi ecuaţii mitice arhetipale.

Se pune întrebarea dacă principiul „Cosmos şi Haos „este specific mentalităţii mitice autohtone şi – dacă da – în ce măsură. Nu credem că-l putem considera ca fiind specific, în sensul strict al termenului. Este vorba de un model arhaic şi universal de gândire mitică. El este specific mentalităţii mitice autohtone în măsura în care s-a manifestat în forme specifice, nu de puţine ori inedite. Îl mai putem considera ca fiind specific în măsura în care acţiunea sa nu se verifică doar sincronic, pe întreaga orizontală a spaţiului carpato-dunărean, ci şi diacronic, pe verticala timpului, mergând de la mărturii istorice şi ar etiologice vechi de câteva milenii, până la manifestări folclorice, mitico-rituale, aproape contemporane. Pe de

altă parte, principiul „Cosmos şi Haos „nu acţionează întotdeauna singur, ci corelat cu alte principii mitice care, împreună, alcătuiesc o specifică şi destul de precis conturată mentalitate mitică autohtonă.

Abia reconstituind această mentalitate, vom fi în măsură să cartografiem un continent atât de întins, atât de divers şi cu atât de multe „pete albe „cum ni se prezintă astăzi mitologia română.

NOTE

1 Vezi, printre altele, Călătoria lui Herodot la Marea Neagră, în Magazin istoric", nr. 1, 1978, p. 6 – 10.

2 Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han, Bucureşti, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, 1980.

3 Lucian Blaga, Trilogia culturii, în Opere, vol. 9, Bucureşti, Ed. Minerva, 1985, p. 254. Această idee a fost formulată (uneori, demonstrată) şi de alţi cărturari români: „Le fait, par exemple, qu'un peuple n'accepte et n'assimile que telles legendes et tels livres populaires, en rejotant et cu oubliant tels autres, n'est-il pas assez significatif pour qu'on en tienne compte dans l'étude de la structure spirituelle de ce peupie?" (cf. M. Eliade, Les Livres Populaires dans la Literature Roumaine, în „Zalmoxis", II, Paris, 1909, p. 67), sau „Un subiect împrumutat trebuie să fie integrat în spiritul culturii proprii şi aceasta se petrece prin îmbrăcarea sa în haine noi, prin acordarea unui ac; local foarte pronunţat. Numai în măsura în care o asemenea transformare poate avea loc, subiectul este sau nu împrumutat... Trecând de la un popor la altul, subiectul se îmbogăţeşte deci cu numeroase trăsături particulare, care ţin de diversitatea psihologici etnice..." (cf. Adrian Fochi, Femeia lui Putifar, Bucureşti, Ed. Univers, 1982, p. 9).

4 Felul în care a fost, de exemplu, adoptată/adaptată mitologia (iudeo) creştină de către români este

simptomatic. De regulă, în alte ţinuturi, fie noua mitologie/religie a înlocuit total (sau cvasitotal) pl, cea veche şi autohtonă, fie a coexistat un timp cu aceasta din urmă, în planuri paralele, într-o relaţie de confruntare antagonică (cu excesele de intoleranţă cunoscute). În ţinutul carpato-dunărean, cu toate că pătrunderea creştinismului este atestată încă din sec, al IV-lea, mitologia populară autohtonă s-a păstrat, până în pragul sec. al XX-lea, atât de vie şi de profund înrădăcinată, încât nu a fost niciodată total înlocuită cu cea creştină şi nici nu s-au dus între ele lupte doctrinare (decât foarte târziu şi în forme foarte blânde). Credinţele şi practicile mito-folclorice autohtone şi cele mito-religioase creştine s-au întreţesut cu compromisuri şi adaptări reciproce (fie prin „creştinarea" celor păgâne, fie prin „păgânizarea" celor creştine), generând o specifică mitologie sincretică, păgâno-creştină (în proporţie fluctuantă, de la caz la caz), un „creştinism cosmic", cum l-a denumit Mircea Eliade.

5 Nu încercăm să forţăm uşi deja deschise. Fără să fie noi, astfel de teorii sunt achiziţii ale secolului al XX-lea, datorate unor savanţi de talia lui C.G. Jung, G. Dumézil, Cl. Levy-Strauss, M. Eliade. Încercăm doar să delimităm metodele şi uneltele care ni se par a fi cele mai eficiente pentru atingerea scopului propus.

1. MOTIVE ŞI SEMNIFICAŢII MITICE ÎN COLINDA TIP „FURAREA ASTRELOR.

]. COSMOS ŞI HAOS

Teomahia este o temă mitică universal răspândită. O întâlnim atât în unele mituri cosmogonice, cât şi în miturile referitoare la luptele dintre zei pentru obţinerea suveranităţii, sau în cele referitoare la intruziunea Haosului în Cosmos. În acest ultim caz, teomahia este declanşată de răpirea (ascunderea, înghiţirea), de către un demon, a unor „însemne" divine, act care produce

regresiunea temporară a Cosmosului în Haos. Cosmocratorul, sau un zeu din anturajul său, este obligat să intervină pentru a răpune demonul uzurpator şi pentru a reinstaura ordinea cosmică. Într-un notoriu mit vedic, demonul Vritra zăgăzuie apele cereşti, închizându-le „în pântecul munţilor”. Lumea este ameninţată să dispară şi numai înfrângerea dragonului Vritra de către zeul Indra (numit în texte Vritrahan = „distrugătorul lui Vritra”), este în măsură să restabilească ordinea în Cosmos. Într-un mit sumero-accadian, un zeu avimorf al lumii de jos – Zu (sau Anzu) – fură zeului suprem Enlil atributele puterii şi, mai ales, „divinele tăbliţe ale destinului”, pe care le ascunde „în muntele său”, suspendând astfel normele Cosmosului (1, p. 62). În textul fragmentar al mitului nu apare numele zeului care, învingându-l pe Zu, reinstaurează ordinea, dar se pare că, în perioada accadiană, această victorie a fost atribuită zeului Bel-Marduk pentru că, într-o Invocare către Marduk, acesta este slăvit ca fiind „cel care sparge ţeasta capului lui Zu” (1, p. 245). Într-un mit hitit, balaurul Illuyanka îi răpeşte zeului furtunii Teshub ochii (şi inima, într-o altă versiune), provocând astfel seceta.

Printr-un şiretlic, Teshub îşi recapătă vederea şi îl învinge pe monstrul ofidian (2, p. 245). În folclorul mitic românesc, tema în discuţie este atestată din abundenţă. Să amintim doar basmele în care balaurii sau zmeii fură soarele şi luna de pe cer (tip Greuceanu), sau merele de aur dintr-un copac cu valenţe cosmice (tip Prâslea cel voinic şi merele de aur) şi colindele în care Iuda fură din rai astrele şi un sfânt (de regulă Ilie) îl răpune cu fulgerul, îl leagă în lanţuri şi readuce „odoarele” la locul lor.

În ceea ce priveşte colindele de tip Furarea cistrelor, o primă apropiere se poate face cu legenda ebraică apocrifă a căderii şi înlănţuirii îngerilor, referitor la care au supravieţuit câteva aluzii chiar în textele canonice ale Bibliei: Geneza (VI, 4), Profetul Isaia (XIV, 12 – 15),

Epistola sobornicească a Sf. Apostol Iuda (6), Epistola a II-a sobornicească a şi Apostol Petru (II, 4), Evanghelia după Matei (XXV, 41) ş.a. Vehiculată în Evul Mediu bizantin de Cronografe, întrebări şi răspunsuri, Erminii şi alte texte religioase, legenda a pătruns în folclorul românesc, dând naştere unui bogat ciclu de legende, care au fost în mare parte strânse şi publicate în 1913 de T. Pamfile (3, p. 63 – 77). Scenariul acestor legende populare diferă însă, în câteva puncte esenţiale, faţă de scenariul colindelor româneşti în discuţie. În anul 1920, Al. Rosetti (4, p. 57) intuia că la originea acestor colinde, grupate de el sub titlul generic Prada din raiu, trebuie să fie o legendă apocrifă, necunoscută la acea dată. Abia în anul 1938, N. Cartojan (5, II, p. 49), prezintă o legendă „cu trăsături bogomilice", aflată într-un manuscris (B.A.R. nr. 1282) de la începutul secolului al XIX-lea, ca fiind „prototipul apocrif al ciclului de colinde «prada în raiu»" (5, II, p. 51). Este vorba de legenda cu titlul: Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditoriului D cu) mnezeu cu gândul şi cumu au căzutu Dinu ceriu de s-au făcutu din înger luminatu, de s-au făcutu dracu'. Să adăugăm faptul că, în diferite variante, tema este atestată şi în folclorul altor popoare din estul Europei: sârbi, macedoneni, bulgari, ruteni, ucraineni, letoni etc. (5, II, p. 73). „Prototipul apocrif" propus de N. Cartojan conţine într-adevăr [majoritatea motivelor cuprinse în colinda românească. Dar din scenariul colindei – care prezintă anumite diferenţe de fond, de formă şi de structură faţă de scenariul legendei – lipsesc unele motive parazitare existente în legendă, apărând în schimb altele noi.

Este extrem de semnificativ faptul că această temă a fost preluată în colinde – poezii rituale ce se incantează în preajma schimbării anului, atunci când omul, natura, Cosmosul întreg se reînnoiesc. O reînnoire care presupune două momente esenţiale: 1) regresiunea în Haos a

vechiului Cosmos „uzat”, „îmbătrânit”, „lipsit de vigoare” şi 2) regenerarea unui nou Cosmos, capabil să perpetueze existenţa. Colinda nu este pentru mentalitatea populară doar „o frumoasă datină din străbuni 14, ci un act ritual obligatoriu prin care Cosmosul este menţinut pe spirala ontologică, aci infinitum. Din acest punct de vedere, obiceiul statornicit în rândul multor exegeţi ai genului de a împărţi colindele în „laicei 1 şi „religioase”, ni se pare impropriu. Aşa cum vom vedea, colinda reactualizează o dramă de proporţii cosmice. Dar nu este vorba pur şi simplu de relatarea unui eveniment petrecut într-un timp indefinit (de tip „odată, ca niciodată”), şi nici măcar într-un timp pritnordial („in illo tempore”). Drama se produce aici şi acum, chiar în locul şi în momentul relatării ei. Întreaga comunitate a satului participă – fie în postură de „colindători”, fie în cea de „colindaţi” – la această dramă, dar nu prin re-memorarea, ci prin re-trăirea ei. Nu întâmplător, în unele regiuni ale ţării, eroul din colindă care intervine pentru restabilirea ordinii cosmice nu este Arhanghelul Mihail sau Sf. Ilie, ci chiar flăcăul căruia i se colindă în acel moment (6, p. 113;

7, p. 70). Mai mult decât atât, actul colindării însuşi este apotropaic: „... când nu se va mai colinda atunci şi el (dracul)

va ieşi” – sună o credinţă bucovineană de la începutul secolului. „Dracii numai spre crăciun şi spre anul nou nu umblă şi nicio altă neicurăţenie, căci se tem de băieţi, că umblă atunci cu colinda” (44, p. 56 – 57). Credinţele olteneşti, culese la sfârşitul secolului al XIX-lea, sunt formal diferite, dar esenţial analoage – actul ritual al colindatului în tu le Cosmosul într-un moment de criză: „Pământul este aşezat pe un stâlp şi... Iuda roade continuu la acel stâlp ca să doboare pământul, însă nu poate, deoarece în fiecare an iese să vadă colindătorii şi până la înapoierea sa, stâlpul se face la loc” (8, p. 73), sau într-o

altă formulare, mai semnificativă: „Pământul e aşezat pe doi stâlpi, […] diavolul roade veşnic la ei şi când vede Colinda (băţul frumos) de la Crăciun, până să-l privească, Dumnezeu aruncă fier în rosătura stâlpului şi diavolul roade până la Paşti, când vede ouă roşii şi până să le privească, Dumnezeu iar aruncă fier acolo unde el a ros şi astfel îl amână, că niciodată nu mai isprăveşte de ros. De aceea nu se scufundă pământul” (8, p. 73).

Credinţele citate mai sus sunt relevante; ele definesc unele dintre coordonatele mentalităţii populare româneşti, referitoare la actul ritual al colindatului:

cd. 201 coala 2

1. colinda relatează o dramă cosmică în momentul însuşi al producerii ei;

2. colindătorii şi cei cărora li se colindă sunt implicaţi direct în acţiunea de scoatere a Cosmosului din criză (Haos);

3. Între om şi Cosmocrat există o colaborare sincronă. Fiecare are menirea lui şi neparticiparea unuia poate periclita însăşi existenţa Cosmosului;

4. „Muncile” lui Iuda sunt veşnice. Momentul critic, când balanţa s-ar putea înclina în favoarea lui, este sfârşitul anului vechi şi începutul celui nou.

În paranteză, vom consemna faptul că astfel de credinţe nu sunt singulare în sud-estul Europei. În Grecia, de exemplu, se credea că demoni chtonieni (Callicanţari) bântuie aşezările Omeneşti timp de 12 zile, între Crăciun şi Bobotează. „Este vremea când ei ies la suprafaţa pământului, încetând să mai roadă arborele lumii, care tocmai acum este pe punctul să se prăbuşească şi care se poate reface graţie acestui fapt” (11).

Aceste 12 „zile cosmogonice” (71, p. 121), corespund simbolic celor 12 luni ale anului, dar această perioadă nu face parte, efectiv, nici din anul vechi, nici din cel nou. Este o perioadă în care timpul este regenerat şi tocmai de

aceea ea este în afara lui. Anume în acest interval de timp, Cosmosul „moare” (regresiune în Haos), pentru a renaşte” revigorat (cosmogenează), reluându-se astfel ciclul ontologic. De acest proces de regenerare a timpului, a naturii şi a Cosmosului întreg sunt, într-un fel sau altul, legate majoritatea ceremoniilor şi actelor rituale produse în această perioadă: excesele de toate felurile, petrecerile şi ospeţele, jocurile cu măşti, actele magice augurale, „moşii de Crăciun”, sorcova, pluguşorul, bradul de Crăciun, urările, colindatul ş.a.m.d. Excepţie fac cântecele „de stea”, teatrul religios („Viâleim”) şi alte câteva manifestări cu tematică şi de provenienţă creştină. Suprapunerea, arbitrară şi târzie, a celebrării naşterii lui Iisus peste acest arhaic complex mito-ritual de structură cosmogonică, a generat un amalgam de tradiţii şi obiceiuri, dând naştere unui fenomen sincretic specific, ale cărui circumstanţe şi consecinţe nu au fost încă pe deplin lămurite. Iată, de exemplu, cum suprapunerea de care vorbeam a dat naştere, la nivelul colindei, unei imagini paradoxale – pruncul Iisus, chiar la naşterea sa, creează Cosmosul: „De-asta-i seara lui de Ajun / Tocma-n noaptea lui Crăciun, / Când Fiul Sfânt s-a născut, i şi pământul l-a făcut. /

Şi cerul l-a ridicat, / Tocma-n patru stâlpi de-argint. / Mai frumos l-a-mpodobit: / Tot cu stele mărunţele, / Printre ele-s mai marele: / D-una-i luna cu lumina, / De altu-i soarele ei; razele”. (9, p. 14; 10, p. 96). Pentru a face o analiză hermeneutică a colindei tip „Furarea astrelor u, să încercăm să trecem în revistă şi să cevnentăm, pe rând, principalele motive mitice pe care le conţine sau doar le sugerează textul colindei.

2. DESFRÂUI. SACRU „Sub poalele ceriului / Floz de dalbe! / La umbra nourului

[mărului? – n.n.] / Mândră masă e gătită / Pe iarba cea înverzită. / Dar la masă cine şede / Dumnezeu ce toate

vede; /

Şi Crăciun, cel bătrân, / Şi Ioan, Sfânt Ioan, / Şi Ilie, Sfânt îl le" (13, p. 26).

Colinda debutează clasic din punct de vedere literar; sunt fixate locul de desfăşurare a acţiunii şi o parte dintre personaje. Imaginea unei agape la o „mândră masă", aşezată într-un spaţiu sacru (de regulă la umbra mărului cosmic), este un loc comun în poezia rituală solstiţială. Această imagine apare fie ca motiv principal în unele colinde, fie ca un prim tablou în altele cu scenariu mai amplu. Ospăţul zeilor sau al eroilor (Antofiţă, Vioară etc.), reprezintă un model pentru ospăţul oamenilor: „Unde cu toţii beau, mânca / Şi cu toţii se cinstea / Chiefu dăplin şi-l făcea / Tot ca şi noi acuma „(47, p. 70).

Dar motivul nu conţine numai ideea imitării zeilor (imitatio dei), ci şi pe aceea a comuniunii cu ei. Să nu uităm că.

pentru mentalitatea populară, anume în această perioadă a anului „se deschid cerurile 14. Conform majorităţii credinţelor, culese la sfârşitul secolului al XIX-lea, referitoare la calendarul popular, acest fenomen miraculos s-ar produce în perioada de sfârşit/început de an, şi anume de Crăciun, de Anul Nou şi de Bobotează (8, p. 64 – 67; 29, p. 334, 339, 345). Or, în aceste momente, pare să se restabilească o pierdută stare paradiziacă: omul înţelege graiul animalelor, i se împlineşte orice dorinţă şi, mai ales, se reface comuniunea primordială cu divinitatea. Când „cerurile se deschid", pe de o parte, oamenii pot să vadă „mese întinse, luminări aprinse" (8, p. 65) şi pe „Dumnezeu umblând pe cer" (29, p. 345) şi, pe de altă parte, Dumnezeu, cu toată suita sa de îngeri şi sfinţi, „se uită pe pământ" (8, p. 64) şi „asupra făpturii lui de pe pământ" (29, p. 345), sau chiar coboară pe pământ pe o „scară de ceară" (72). Distanţe de nemăsurat („cât din cer până-n pământ") I91 şi graniţe de netrecut, se spulberă

acum, făcând posibilă o comunicare directă, nemediată. Sferele devin tangente, se întrepătrund chiar, se contopesc până la confuzie. În colinde, curtea, casa şi masa omului sunt plasate în „Centrul Lumii" şi descrise în „culori" sacre:

„Nişte case-s mari de piatră, /

Nalte-s, nalte-s, minunate, / Sus cu roşu-s coperite, / Jos cu var sunt văruite / Dinăuntru poleite, / Dinafară zugrăvite. /

Dinaintea caselor / La mijlocul curţilor, / Născutu-mi-au, crescutu-mi-au / De-şi doi meri şi de-şi doi peri; / De trupini întrupinaţi, / De mijloace-s depărtaţi, / De vârfori îs sus la nori, /

De smicele-s sus la stele. / Sub dumbriţa l-aş doi meri, /

L-aş doi meri şi l-aş doi peri, / Frumoase mese-s întinse, /

Mese-ntinse, jeturi scrise, / Şi luai sunt făclii de-aprinse" (9, p. 30, 37, 44).

O dată restabilite fiind timpul sacru şi spaţiul sacru, comunicarea primordială între om şi divinitate este în măsură să se producă. „Dar la mese cine-mi şade?", întreabă retoric colindătorii, pentru a sublinia răspunsul, pe care tot ei îl dau la masă „beau şi se-nveselesc" „bunul Dumnezeu", „bătrânul Crăciun", „Sfântul de Sângeorz" şi, laolaltă cu zeii, „domnu'

{sau gazda) acestor case" (9, p. 37, 30, 44), sau, în altă variantă, comenseni sunt: Dumnezeu, Sf. Petru, Sf. Ion şi gazda (43, p. 46). În alte versiuni, gazda este descrisă stând la masă, aşteptând să pogoare Dumnezeu („Facă-mi Domnu-atâta bine, /

Ca să vie pân la Unine"), pentru a ospăta împreună şi pentru a lăsa „în casă sănătate, / Şi prin curte bogătate [...] Rodu-n codru" etc. (9, p. 38; 48, p. 46 – 47). Într-o splendidă variantă de colindă, care se încadrează în acest

tip, colindătorul întreabă gazda pentru cine împodobeşte casa şi masa. Gazda (de fapt tot colindătorul) răspunde: „Ci mi-aştept pe Dumnezeu / Ca să-mi cine el cu mine, / El cu mine, eu cu el, / Cum e legea lui Crăciun / Lui Crăciun celui bătrân, / C-aşa mult nu va şedea, / Mâine-n prânz s-o ridica, / Pleacă-n codru să rodească", ş.a.m.d. (9, p. 24).

Arhaice şi profunde semnificaţii par a ieşi la lumină. De Crăciun, în mod ritual, era restabilită starea întreruptă in illo tempore din cauza păcatelor omeneşti; o stare paradiziacă în care „cerul era aproape de tot de pământ", astfel că omul putea uşor să acceadă la cer („dacă te suiai pe gard, dai cu mina de cer"), iar Dumnezeu şi sfinţii umblau pe pământ printre oameni (36, p. 4 – 6). Colindatul este principalul act ritual prin care această stare primordială benefică este temporar, dar ciclic, reactualizată. Dumnezeu intră în casa gospodarului odată cu colindătorii: „Sculaţi boieri, că vă vin colindători... că v-aduc pe Dumnezeu" (29, p. 327), sau imediat după plecarea lor: „Noi (colindătorii) ieşim de aici, / Dumnezeu să intre aici" (29, p. 314). Să consemnăm şi faptul că motivul, „Dumnezeu – oaspete la masa gospodarului", nu este specific numai colindelor româneşti. În forme aproape identice, el se bucură de o foarte mare răspândire şi în colindele „pentru gospodar" ale ucrainenilor, bieloruşilor şi bulgarilor (48, p. 45 – 47).

Să revenim, pentru a observa faptul că motivul agapei divine, cu care se deschide colinda tip „Furarea astrelor", prezintă totuşi unele elemente specifice faţă de felul cum apare în alte tipuri de colinde. Prezenţa unei mese „mândre" („masă rotilată / De bucatendestulată / De băuturi încărcată" – 21, p. 12), nu trebuie să ne mire. Reprezentarea raiului („unde-s mese-ntinse / şi făclii aprinse"), ca un spaţiu al belşugului alimentar, este un loc comun în literatura populară română (8, p. 245). De regulă însă, mesele raiului stau în aşteptarea „sufletelor bune".

De data aceasta, beneficiarii sunt chiar „gazdele” (zeii): „Şade Bunul Dumnezeu, / Cu toţi sfinţii dimpreună, / Ospătând cu voie bună” (6, p. 115).

Mai mult decât atât, aşa cum vom vedea, colindele prezintă, direct sau doar aluziv, producerea unor excese de comportament: „Şi toţi sfinţii dimpreună / Se aflau în voie bună; / Beau de-a rândul şi cinsteau / Şi frumos se-nveseleau” (13, p. 26).

În alte variante, excesele sunt şi mai evidente. Sf. Ion se „liboveşte” într-un „pat mândru frumos” (14, p. 45), sau/şi bea vin până se îmbată („Of Ioane, Sfânt Ioane, / Tu de vin te-ai îmbătat”), Sfântul Petru – paznicul raiului – adoarme „în post”, în timp ce Dumnezeu „trage” un „danţ” cu îngerii: „Joacă-o horă de îngeri, / Dar danţul cine mi-l trage? /

l trage bunul Dumnezeu” (14, p. 59).

Omul pare să-şi „construiască” un model divin pentru propriul său comportament ritual şi ceremonial (73). Nu pare, deci, să fie vorba de o tratare profană a temei – cum crede Lucia Cireş (14, p. LIV) –, ci de transpunerea la nivel divin a unui obligatoriu desfrâu ritual, pe care-l practică oamenii în timpul sărbătorilor legate de înnoirea anului; un comportament anarhic şi orgiastic, dar nu, mai puţin ritual ca, de exemplu, comportamentul cumpătat-ascetic din timpul postului care precede sărbătorile. „Sacrilegiile (din timpul sărbătorii – n.n.) – scrie Roger Caillois – sunt considerate drept la fel de rituale şi de sfinte ca însăşi interdicţiile pe care le violează. Ele relevă sacrul, ca şi interdicţiile” (15, p. 227).

Una dintre menirile postului este tocmai aceea de a amplifica desfrâul din timpul sărbătorii. Să nu uităm că esu vorba de lungul „post al Crăciunului”, care durează 40 de zile. Este o perioadă în care prohibiţiile sunt mai multe şi mai severe decât cele obişnuite şi care, odată încheiată, îndeamnă în mod firesc la excese. „Mâncarea, cam pe

sponci, te face să te saturi ca de pădureţe acre”, „în Postul Crăciunului hori şi nunţi nu se fac prin sate, mai nicăiri” etc. (46, p. 1). În aceste condiţii, desfârul din timpul sărbătorilor de iarnă este general şi total. Întregul sistem de interdicţii şi constrângeri este abolit, fiind înlocuit cu un comportament anarhic şi orgiastic, care nu este doar îngăduit, ci chiar obligatoriu. Este instaurată la toate nivelurile (individual, coleo tiv şi, aşa cum am văzut, chiar divin), o stare de dezordine şi desfrâu (o „Lume pe dos”), care reclamă, pe cale magicorituală, disoluţia ordinii cosmice şi, în final, regresiunea totală a Cosmosului în Haosul primordial (67).

Desigur, excesele şi libertăţile de toată mina din timpul sărbătorilor de înnoire a anului au supravieţuit până astăzi în mediul rural şi chiar, parţial, în cel urban, dar amplitudinea lor s-a diminuat simţitor în ultimul secol (74). Pentru a înţelege la adevărata valoare fenomenul „desfrâului sacru”, ar trebui să ne imaginăm atmosfera sărbătorii cu secole, sau chiar milenii, în urmă. „Datele comparative – constată Ovidiu Bârlea – arată cu elocvenţă că, cu cât mergem mai îndărăt pe scara istorică sau evolutivă, la popoarele din antichitate şi la cele primitive, cu atât Anul Nou este sărbătorit mai zgomotos, cu mai mult fast şi participare masivă, constituind cea mai mare sărbătoare” (17, p. 252).

Excesele (beţii, obscenităţi, vacarm etc.), şi chiar infracţiunile (bătăi, omoruri) erau, în satele româneşti, atât de înrădăcinate şi de generalizate încât, doar cu unu-două secole în urmă, autorităţile civile se vedeau obligate să ia măsuri poliţieneşti şi administrative pentru a interzice sărbătoarea, sau pentru a limita amploarea ei. Astfel, într-un ordin al vicecomitelui din Deva, trimis în 1783 protopretorului din Silvaşul de Sus (Hunedoara), se menţiona obiceiul colindătorilor cu turca de a se îmbăta, provocând bătăi şi omoruri. Ordinul stipula interzicerea

datinii, colindatul fiind permis nuhiai dacă primarul, împreună cu şapte bătrâni ai comunităţii, garantau că nu se vor produce scandaluri (17, p. 254). Mărturii similare ne parvin şi din secolul al XIX-lea şi chiar de la începutul secolului al XX-lea. În 1859, de exemplu, At. M. Marienescu, în deschiderea primei colecţii de colinde, se plângea că datina colindatului „e ameninţată cu şteregere, deoarece din punct policial [= i poliţienesc – n.n.] – ca eu ocazia colindării să nu se facă excese şi abuzuri – e în mai toate părţile oprită” (18, p. 516). Similar, Ion G. Zbiera, în „Precuvântare” la colecţia sa de colinde bucovinene (publicată în 1888), remarca şi el un regres al datinii la care au contribuit „măsurile poliţieneşti, mânuite de străini” (19). În sfârşit, în 1912, folcloristul Alexiu Viciu scria că unul din motivele principale care l-au determinat să întocmească şi să publice (în 1914)

colecţia de colinde ardeleneşti „a fost faptul că în unele părţi ale ţerii administraţia le opreşte în parte (turca) sau de tot, ori le mărgineşte în ti mp” (12, p. 2).

Într-adevăr, excesele şi manifestările agresive din cadrul sărbătorilor de iarnă sunt atestate în România la sfârşitul secolului al XIX-lea: „Înarmaţi cu pietre, bastoane etc. (colindătorii) se împart în două cete şi se bat până îşi sparg capetele sau îşi frâng mâinile, apoi pleacă la colindat” (29, p. 310); la începutul secolului al XX-lea: „Unde sunt două turce, fiecare începe de la un cap de sat şi când se întâlnesc, se întrec (se bat? – n.n.) jucătorii” (58); şi chiar în zilele noastre, la „colindatul cu măşti”, de exemplu: „Cu masca… se ameninţă, se atinge, se loveşte, se bate cel colindat, în scopuri rituale sau ceremoniale, a căror semnificaţii magico-mitologice astăzi s-au pierdut” (59, p. 234). Credem că semnificaţiile magico-mitologice ale acestui comportament (despre care scria Romulus Vulcănescu în 1970), nu s-au pierdut în totalitate. Am încercat, în paginile de mai sus (şi vom continua în cele

care urmează), să descifrăm articulaţiile mentalităţii mitice care generează un astfel de comportament ritual.

Concluziile noastre par să coincidă cu cele dintr-o carte ulterioară (1985) a aceluiaşi etnolog: „În retrospectiva istoriei religiilor, carnavalul e o sărbătoare ancestrală totală, anterioară creştinismului în Europa, care simbolizează «sacrul de transgresiune»... în care sunt concentrate toate formele de dramatizare a timpului mitic... în ansomblul lui carnavalul reprezintă un complex ritual şi ceremonial care are loc anual... urmărind răsturnarea completă a ordinii şi ierarhiei... şi, ceea ce este mai semnificativ, însăşi renaşterea spirituală din haosul astfel produs şi retrăirea timpului sacru în care a început creaţia lumii" (60, p. 431).

În bună măsură, în cadrul sărbătorii colective de sfârşit de an, supravieţuiesc datini şi mentalităţi specifice unor sărbători precreştine, de tipul Saturnaliilor romane, „când restricţiile obişnuite ale legii şi moralităţii erau date la o parte, când întreaga populaţie se deda unei veselii şi voioşii ieşite din comun şi când pasiunile cele mai tainice găseau o ieşire care nu le-ar fi fost niciodată îngăduită în cursul vieţii obişnuite, mai cumpătate şi mai sobre. Asemenea izbucniri ale forţelor îngrădite ale naturii umane, care degenerau prea adesea în orgii sălbatice de desfrâu şi crimă, au loc în mod obişnuit la sfârşitul anului... (49, vol. IV, p. 237). În cadrul acestor sărbători (inclusiv Saturnalia romană), în timpul, cărora lipsa tuturor legilor era singura lege acceptată, era instaurată şi anarhia socială. O datină tipică era aceea a libertăţilor totale, dar provizorii (pe perioada sărbătorii), acordate sclavilor şi chiar aceea a inversării ierarhiilor sociale. În Europa orientală, acest obicei a supravieţuit până în secolul al XX-lea, mai ales în folclorul slavilor nordici (polonezi, bieloruşi, cehi), fiind legat de ziua Sf. Ştefan – a doua zi de Crăciun: „La Sfântul Ştefan / Orice slugă e

domn! / Gospodarul cu sluga /

Merg amândoi pe acelaşi drum; / Sluga şi cu stăpânul / Beau bere împreună" (48, p. 342; vezi şi 50, p. 58).

Revenind la colinda comentată de noi, vom consemna faptul că această „Lume pe dos", sugerată în primele versuri (Dumnezeu chefuieşte şi dansează cu îngerii, Sf. Ion se îmbată şi se „liboveşte", Sf. Petru adoarme etc.), nu este decât un preludiu al Haosului; un preludiu care prevesteşte şi pregăteşte regresiunea tatălă a Cosmosului în Haos. Mai mult decât atât, pare a fi vorba de o dezordine voită, conştientă, ca şi cum Dumnezeu şi sfinţii îi înlesnesc lui Iuda pătrunderea, în rai şi producerea unei catastrofe de proporţii cosmice.

3. SOMNUL MALEFIC „Şi de lume ei (Dumnezeu şi sfinţii) vorbeau / De Sân-Petru pomeniau. / Nici cuvântul nu-l gătară / Sân-Petru se arătară. / Cu paharul i-a întins / însă Petru n-a primit /

Că el a fost necăjit. / Dumnezeu din graiu grăi: / – Ce eşti, Petre, necăjit? / Şi Sân-Petru răspundea / – Doamne, Dumnezeul mieu, / Am scăpat de-am adurmit / Iuda cheia mi-a furat / Şi în rai că s-a băgat" (12, p. 87).

Cu toate că este vorba de un motiv auxiliar, să ne oprim, în treacăt, asupra primelor patru versuri din fragmentul, citat.

Poetul popular uzează aici de un artificiu epic pentru a face legătura şi a „înmuia" trecerea bruscă de la o imagine (cea a „desfrâului divin"), la cea care urmează (anunţul Sf. Petru).

Dar este aici implicată şi credinţa populară în virtuţile magice ale cuvântului; credinţă atât de fertilă în sfera folclorului românesc şi care a generat multe superstiţii şi tabu-uri lingvistice şi onomastice (24). Ea este bine „definită" de proverbul: „Vorbeşti de lup şi lupul la uşă". Şi poate nu este o coineindenţă faptul că Sf. Petru este considerat „patronul lupilor", „mai mare peste lupi"

etc. (8, p. 306). Probabil că, datorită acestei funcţii (primordială, în mentalitatea populară, faţa de cea de „paznic" al raiului, cf. Matei, XVI, 19), Sf. Petru s-a contaminat cu unele atribute lupeşti: el apare, ca şi lupul, atunci când este pomenit.

Dar să revenim la motivul principal al fragmentului citat mai sus: adormirea Sf. Petru. În acest moment crucial, când este în joc însăşi soarta Cosmosului, somnul zeului este o greşeală fatală pe care o speculează Iuda. În unele variante ale colindei, cel care adoarme este Sf. Ion (21, p. 11), sau chiar Dumnezeu („Sus la dalbul răsărit / Tare Domnul a durmit" – 26, p. 65), dar cel mai adesea somnul îl cuprinde pe Sf. Petru, ceea ce îi permite intrusului să-i fure cheile şi să năvălească în rai. În multe variante Sf. Petru (sau cel care anunţă dezastrul), îşi face intrarea, reproşând sfinţilor şi chiar lui Dumnezeu faptul că şi-au părăsit posturile pentru a chefui şi l-au lăsat singur: „Staţi, Doamne, şi ospătaţi [...] Sfinţii din Rai au plecat, / Singur pe min m-au lăsat" (6, p. 115), sau „Of, Ioane, Sfânt Ioane, / Tu de vin te-ai îmbătat / Şi din rai tot – prădat" (14, p. 62), sau „Măi Ioane, Sfânt Ioane / Dar tu stai. Şi veseleşti, / Dar de rai nu te gândeşti" (14, p. 48), sau „Tu şezi, Doamne, şi prânzeşti / Şi raiul nu ţi-l grijeşti" (12, p. 90) ş.a.m.d. (vezi şi 13, p. 26; 21, p. 13; 41, p. 42).

Apare aici o aparentă contradicţie. De ce mentalitatea populară i-a acordat Sfântului Petru dreptul moral de a amenda greşelile celorlalţi, în condiţiile în care şi el (sau mai ales el) se face răspunzător de dezastru? Textul colindei nu ne ajută să dăm vreun răspuns, dar putem bănui substratul care a generat această contradicţie. Este posibil ca vina Sfântului Petru să fi fost receptată ca fiind calitativ diferită faţă de cea a Lui Dumnezeu şi a celorlalţi sfinţi. Pe când aceştia din urmă greşelii cumva conştient, în schimb se pare că Sf. Petru nu adoarme nici de bunăvoie, nici „din greşeală 14. După cum

r.us ţin legendele populare, pentru greşeli similare (pierderea cheilor, părăsirea raiului), Sf. Petru nu are nicio scuză şi i se aplică un tratament sever: Dumnezeu îl bate, sau pune să fie bătut (29, p. 381). De data aceasta însă, nu numai că Sf. Petru nu este pedepsit, dar tot el este cel care reproşează.

Nu pare să fie vorba de o greşeală a Sf. Petru, greşeală pe care Iuda o speculează, ci pe care acesta din urmă o provoacă. Pare să fie vorba de un „somn malefic" produs de Iuda, sau ca urmare a apropierii acestuia. Iuda este principiul Haosului; el instaurează tenebrele, inerţia, letargia, nonmanifestarea. El însuşi, ca şi alte fiinţe demonice similare, zace de regulă în această stare de „somn nepomenit". M. Coman a refăcut corect sfera seman că a expresiei: „semnul nepomenit" este unul de „netrezit 14, fără de capăt, adică unul mortuar (22, p. 37). În această stare letargică – stare proprie principiului Haosului precosmogonic – e cufundat demonul/ monstrul la întâlnirea cu zeul/eroul. Vritra, de exemplu, după ce confiscă apele cosmice, este găsit de Indra în adâncul munţilor (Rig-Veda IV, 19, 3) zăcând întins (ăgayânam), dormind (abudhyamânam), cufundat în somnul cel mai profund (sushupânam), de netrezit (abudhyam) (20, p. 32). Inerţia, somnul, letargia, non-manifestarea sunt stări proprii fiinţelor mitice care întruchipează Haosul. În mitul asiro-babilonian al creaţiei (Enûma Eliš I, 37 – 40), Apsu – principiul masculin al Haosului – porneşte război împotriva zeilor pentru că aceştia, prin comportamentul lor vivace şi zgomotos, îi tulbură somnul: „Vreau să-i distrug, să termin cu purtările lor, ca liniştea să fie refăcută, să putem dormi „(1, p. 16).

De regulă, când iese din starea letargică (de non-manifestare), monstrul produce un cataclism, ca în această colindă românească: „Sus, în vârful muntelui, / Sub cetina bradului, /

Unde-şi doarme boul negru, / Boul negru se sculară, / De rouă se scuturară, / Munţi înalţi se clătinară, / Văi adânci se tulburară / Şi de vale c-apucară, / Rupse malul, rupse dealul, /

Rupse brazi şi păltinaşi". (61, p. 86; vezi şi 9, p. 55, 100; 55.

p. 175 – 176).

De această stare letargică este contaminat şi eroul, atunci când accede în „lumea de dincolo". „Încercarea somnului", pe care o depăşeşte (sau nu) eroul, este un motiv frecvent în balade, bame şi mituri (vezi St. Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, motivele C735 – somnul tabu şi Dl 975 – somnul luptătorului cu dragonul). Chiar Ghilgameş este su pus unei astfel de probe, după ce traversează „apele morţii", în căutarea nemuririi, la „Utnapiştim cel de departe": „Vino, să nu te culci şi să (nu) dormi şase zile şi şapte nopţi" (Epopeea lui Ghilgameş XI, 199). Dar pentru că „somnul îl năpădi ca un vârtej de vânt", eroul trebuie trezit „ca să se înapoieze teafăr pe calea pe care a venit" (XI, 200 – 208). Evident, somnul lui Ghilgameş nu este unul firesc, biologic, ci un somn analogat cu moartea şi datorat unui detnon: „ce am de făcut, Utnapiştim, încotro s-o iau, acum când nemilosul a pus stăpânire pe (membrele) mele? în camera de culcare, moartea s-a furişat şi oriunde pun (piciorul meu) moartea e de faţă!" (XI, 230 – 234, conform 1, p. 173 – 174).

Într-un mit nord-american, de tip „Orfeu şi Euridice", eroul reuşeşte să ajungă în Infern, unde-şi întâlneşte soţia moartă. Stăpânul Infernului îl supune „probei somnului":

dacă eroul va reuşi să vegheze toată noaptea, va putea să-şi readucă soţia pe pământ. Eroul încearcă, dar eşuează. I se mai acordă o şansă în noaptea următoare. Pentru a putea veghea noaptea, eroul doarme ziua, dar şi de data aceasta eşuează:

odată cu înserarea, un somn irezistibil îl cuprinde

(90, p. 311).

Într-un basm bucovinean (Mintă-Creaţă, Busuioc şi Sucnă-Murgă), publicat de Ion Zbiera în 1886 (25), eroii pleacă în căutarea zmeilor pentru a recupera (la fel ca în colinda noastră) „cheia raiului şi lumina soarelui”. Dar între „moşia oamenilor” şi „moşia zmeilor” ei trebuie să traverseze „câmpul cu somnul”, căruia Busuioc nu-i poate rezista, decât cu ajutorul lui Sucnă-Murgă (adevăratul erou), care îl trezeşte (68).

V.I. Propp face legătura între motivul epic al căderii într-un somn letargic (de regulă a falşilor eroi), şi „interdicţia somnului”, atestată în cadrul unor ritualuri de iniţiere (23, p. 86 – 89, 274). Ipoteza este plauzibilă, odată cu ce ritualul iniţierii era imaginat ca o „călătorie” a neofitului în „Lumea de dincolo”. Mircea Eliade consideră şi el că proba somnului la care e supus Ghilgameş este „cea mai dură probă iniţia tică” pentru că „a învinge somnul, a rălnâne «treaz» echivalează cu o transmutare a condiţiei umane”. Eliade consideră această probă ca fiind una „de ordin «spiritual», căci numai o forţă excepţională de concentrare poate să-l facă pe un om capabil să rămână «treaz» şase zile şi şapte nopţi” (31, p. 82)

Nu credem că este vorba aici doar de ideea depăşirii unor limite antropobiologice, ci de faptul că eroul trebuie să se sustragă somnului într-un tărâm unde letargia este lege. Anume această lege trebuie să o „încalce” eroul şi nu pe cea care fixează limitele biologice ale naturii umane.

Dar dacă „tărâmul de dincolo” este un „tărâm al letargiei”, este firesc ca fiinţele care-l populează să poarte cu ele acest „morb al somnului”, chiar atunci când ies din lăcaşul lor. De exemplu, în textele zoroastrice, unul din demonii care-l însoţesc pe Arhidemonul Ahriman, în încercarea de a distruge creaţia lui Ormază, este cel numit Busyasta, al cărui nume înseamnă „letargie, somn letargic” (regăsim aceeaşi rădăcină indo-europeană ca în sanser. (a)

budhycnn, rus, budiţi etc.).

Să vedem cum apare şi în folclorul românesc motivul demonilor care poartă şi contaminează eroul cu „morbul somnului”. În balada „Milea”, eroul „greşeşte” şi adoarme („Am greşit, şi-am adormit”), în timp ce (sau, pentru că) îi intră în sân „Şarpele bălăurel / Tot cu solzii de oţel, / Şarpele balaur / Cu solzii de aur” (22, p. 183). Motivul apare mai pregnant în basmul Prâslea cel voinic şi merele de aur (Aarne – Thompson, tip 301), cules de P. Ispirescu – un basm care conţine aproape toate motivele din colinda Furarea astrelor:

apariţia zmeului (analogabil cu Iuda din colindă), somnul falşilor eroi, furarea de către zmeu a merelor de aur (analogabile cu soarele, luna etc., furate din rai de Iuda), lupta cu zmeul şi victoria eroului. Fiii cei mari ai împăratului (falşii eroi), reuşesc să păzească trezi mărul „o săptămână întreagă”, dur sunt cuprinşi de un somn irezistibil în noaptea când apare zmeul: „... îl apucase o piroteală de nu se mai putea ţine pe picioare [...], mai târziu, somnul îl copleşi şi căzu ca un mort, fără să se poată deştepta decât tocmai când soarele era ridicat de două suliţe şi atuncea văzu că merele lipsesc”. Chiar Prâslea (eroul autentic), este nevoit să-şi meşterească o adevărată „instalaţie de trezire” pentru a scăpa, la venirea zmeului, de vraja somnului malefic.

În basme, chiar şi Sf. Sisoe – un campion al luptei cu duhurile rele – adoarme la apariţia demonului, permiţându-i acestuia să fure copilul Melintiei. Este semnificativ faptul că anume acest episod nu apare în legendele apocrife relative la Sf. Sisoe, ci doar în forma lor pregnant folclorizată (70). Motivul „somnul eroului” apare şi în alt tip de basme, cel în care voinicul răpune „balaurul de la fântână”, salvând astfel fata de împărat, oferită monstrului ca jertfă (75, a, b, e, d). „Eroul adoarme aproape întotdeauna înaintea luptei – constată V.I.

Propp, comentând basme ruseşti similare –, situaţie deosebit de frecventă în basmele în care fata de împărat este dată zmeului spre a fi mâncată. Eroul se cufundă într-un somn voinicesc, punându-şi capul pe genunchii fetei de împărat şi a-l trezi nu este întotdeauna treabă uşoară. Constatăm, aşadar, că, în basm, natura somnului este bivalentă. Pe de o parte, înainte de luptă sau în timpul ei dorm falşii voinici; pe de altă parte, eroul însuşi doarme înaintea luptei". (23, p. 277).

V.I. Propp are meritul de a fi prezentat „somnul eroului".

ca fiind un motiv bine conturat al basmului fantastic (23, p. 86 – 89, 274 – 277, 381 – 382) şi, chiar dacă el nu a decelat semnificaţiile mito-simbolice ale acestui motiv („Basmul în sine nu ne poate explica limpede natura acestui somn"), savantul rus nu l-a considerat a fi doar un topos literar, ci un subiect a cărui cercetare „impune un studiu independent" (23, p. 277).

În toate cazurile comentate mai sus, eroii de basm se află în aceeaşi postură ca Sf. Petru în colinda comentată: cu toţii adorm în timp ce păzesc ceva extrem de preţios (merele de aur, copilul Melintiei, fata împăratului, soarele şi luna) pentru a nu încăpea pe mina unui monstru din „lumea cealaltă" (balaur, zmeu, drac. Iuda). Paradoxal, ei se dovedesc vulnerabili chiar în momentul în care ar fi trebuit să dea măsura vigorii şi acuităţii cu care sunt înzestraţi. Excludem, bineînţeles, ideea gratuităţii motivului. Într-unul din basmele amintite (75, c), eroul se înfruntă cu trei balauri, în trei momente distincte ale scenariului; el adoarme de tot atâtea ori. A patra oară, se înfruntă cu mama balaurilor şi aceasta îl preface în „stană de piatră" – o altă formă alegorică a stării letargice. Somnul care-l cotropeşte pe erou o unul irezistibil: „şi îndată adormi, ca şi când l-ar fi lovit cineva cu muchia securei în cap" (75, a), sau „Abia au intrat în el (în codrul

Babei-Iaga – n.n.) şi un somn fără leac a început să-i toropească” (23, p. 274). Ceea ce e important de observat este faptul că adormirea eroului este, practic, simultană cu apariţia balaurului/ldemonului: „Abia aţipise flăcăul, când iată, se ivi balaurul” (75, c). Nu este vorba de o coincidenţă, ci de o cauzalitate: eroul adoarme pentru că apare balaurul demonul, sau pentru că pătraunde în tărâmul acestuia.

Aşa cum am văzut fdeja, nu numai eroii sunt contavninaţi de morbul somnului letargic al „tărâmului de dincolo”; sfinţii, zeii şi chiar zeul demiurg nu sunt nici ei imuni. Nefiind de acord cu teoriile cosmogonice formulate de Anaxagora şi de Platon, Plutarh scria: „Dacă Dumnezeu ar fi dormit din eternitate, el ar fi fost mort, pentru că un somn etern nu este diferit de moarte. Mai mult, Dumnezeu este incapabil să doarmă: mortalitatea divină şi o stare foarte apropiată de moarte sunt două lucruri incompatibile” (Plutarh, Opiniile filosofilor, I, 7; cf. 77, p. 280). În acest caz, viziunea lui Plutarh asupra divinităţii, este, mai degrabă, una teologică (Dumnezeu este perfect, etern, imuabil etc.) şi nu una mitologică. Din perspectiva mentalităţii mitice, starea potenţai divine nu este liniară, ci oscilantă (sinusoidală), iar „crizele” divinităţii sunt, de cele, mai multe ori, identificate sau analogate cu somnul (vezi în lirica populară românească: „Dumnezeu pare că doarme”, cf. 76). Ca şi eroii, zeii nu suferă de insomnie. Puterea somnului „subjugă toţi zeii (şi toţi muritorii” (Orfeu, Imnuri, LXXXV; cf. 78, p. 226).

În sfera de semnificaţii delimitată putem include şi somnul care-l cuprinde pe zeul, demiurg înainte, în timpul sau imediat după cosmogeneză, somn datorat contactului acestuia cu materia letargică a Haosului primordial. Într-un text mitic sumerian (Mitul tăr imului Dilmun), este descris Cosmosul abia creat, dar (lipsit de viaţă, „dormind”. Somnul litnii se datorează somnului zeului Enki

şi cil soţiei sale NinSikil (= fecioara), virgină încă, aşa cum virgin era însuşi Pământul: „Cuplul unic, la Dilmun, este cufundat în somn. / Pământul pe care Enki doarme alături de (zeiţa) Virgină, / Acest pământ este virgin…” (51, p. 106). Zeiţa îl trezeşte pe Enki, pentru, a da viaţă Lumii. Similar, într-un alt text mitic sumerian, Enki – care stătea întins în mare, dormind adânc – este trezit din s-mn de Nanmu, „mama tuturor zeilor”, pentru a săvârşi antropogeneza: „O fiule, scoală-te de pe patul tău… creează pe slujitorii zeului…” (52, p. 169).

În texte mitice indiene, zeul Vishnu, înainte de creaţia lumii, doarme culcat pe şarpele cu o mie de capete, Ananta („fără sfârşit”, în sanser.) – simbol al Haosului – care pluteşte pe Oceanul primordial. În alte texte, Prajapati, după săvârşirea operei cosmogonice, este cuprins de o epuizare letală: „După ce Prajapati dase la iveală vieţuitoarele, i, s-au desfăcut încheieturile […] El jiu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute: de aceea zeii l-au vindecat prin (ritualul) agnihotra, întărindu-i încheieturile mădularelor” (Satapatha Brahmana, 1, 6, 3, conform 31, p. 239 – 240). De o epuizare anaâoagă este cuprins Zeus în urma contactului cu balaurul Typhon care îi taie şi îi ascunde tendoanele de la mâini şi picioare. Ca şi în mitul indian, este nevoie să intervină alţi zei pentru ca Zeus să-şi redobândească vlaga şi să-l învingă pe gigant (Apollodorus – Bibliotheke I, 6, 3).

Motivul epuizării Demiurgului în timpul cosmogenezei, apare limpede exprimat în unele legende cosmogonice româneşti: „Astfel Dumnezeu şi cu Dracul se plimblară încolo şi-ncoace pe valurile apei aceleia, şapte ani de-a rândul. După al şaptelea, an, fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase nici nu dormise defel în răstimpul acesta, zise către Dracu’: …Repezi-te degrabă în adâncimea apei şi adă o mână de lut, ca să ne facem pe întinderea acestor valuri nemărginite un pătişor,

ca să avem unde ne odihni, căci eu unul nu mă mai pot mişca acuma de ostenit ce sunt" (38, p. 49).

Această „oboseală fizică" (69) este dublată de „oboseala mintală": Dumnezeu este „incapabil să desăvârşească creaţia nu mai cu propriile lui mijloace" (39, p. 98). Mircea Eliade consideră „oboseala" lui Dumnezeu ca fiind nejustificată şi o include în rândul altor „caractere negative" ale acestuia, caractere care ar fi „susceptibile de a fi interpretate, ca expresia populară şi, în fond recentă, a unui deus otiosus „(39, p. 98).

Istoricul religiilor notează, de asemenea, faptul că Dumnezeu din legendele cosmogonice româneşti „n-are nimic comun cu Dumnezeul creator şi cosmocrat al iudeo-creştinismului" (39, p. 97). Într-adevăr, oboseala fizică şi mintală de care dă dovadă primul nu poate fi analogată cu omnipotenţa şi omniscienţa de care dă dovadă cel de-al doilea. Trebuie să remarcăm, totuşi, faptul că nici dumnezeul veterotestamentar nu este scutit de o stranie epuizare, chiar dacă aceasta nu se manifestă* ca în legendele româneşti, în timpul creaţiei, ci imediat după săvârşirea el După şase zile de oosmogeneză, omnipotentul Iahve trebuie să se odihnească în cea de a şaptea, ca un umil proletar: „Şi a sfârşit Dumnezeu în fiua a şaptea lucrarea sa pe care o făcuse şi s-a odihnit în ziua a şaptea de toată lucrarea sa..." (Geneza, II, 2).

Această epuizare totală, acest somn profund căruia nu-i i se pot sustrage zeii cosmogoni (şi nu numai dei oţioşi), nu pot fi justificate ca fiind expresia unei simple oboseli biologice, chiar dacă unii dintre zei sunt puternic antropomorfizaţi. Sunt evident vulgarizate şi târzii motivaţiile „biologice", de tipul celor din legenda cosmogonică românească citată mai sus („fiind Dumnezeu foarte ostenit, pentru că nu se culcase, nici nu dormise defel în răstimpul acesta"). Pierzându-şi semnificaţia iniţială, „epuizarea Demiurgului" a devenit un element

incoerent în economia legendei. În astfel de situaţii, fie motivul a dispărut complet (vezi alte variante ale aceleiaşi legende), fie i s-a anexat o altă semnificaţie, de regulă vulgarizată. „Epuizarea 14 zeilor în timpul cosmogenezei este o alegorie a contaminării lor cu „morbul letargiei" în urma contactului direct. Şi prelungit cu Haosul.

{În colinda românească „apropierea de rai a lui Iuda – purtătorul acestui morb – şi iminenţa regresiunii Cosmosului în Haos sunt, probabil, cauzele care au generat motivul epic al adormirii Sf. Petru (o ipostază a lui Dumnezeu) sau, ca în unele variante ale colindei, chiar a lui. Dumnezeu. Somnul zeului demiurg este unul malefic; el este provocat dar şi provocator de Haos. Unul din rosturile rituale ale colindei este acela de a-l trezi pe Cosmocrat, care „pare că doarme / Cu capul pe-o mănăstire / Şi de nimeni n-are ştire" (76). Somnul şi „autismul" lui Dumnezeu, „absenteismul divin" (76), sunt sinonime cu regresiunea Cosmosului în Haos, sinonime cu sfârşitul lumii (abrogarea legilor societăţii şi ale naturii):

„Mândru-i Domnu' d-adormit, / Sub un măr mândru nflorit. 1

Scoală, Doamne, nu dormi, / Că de când ai adormit, / Iarba verde te-a-ngrădit, / Florile te-or cotropit / Şi lumea s-o păgânit. / Suduie fecior pe tată / Şi mamele-şi fac păcate. /

D-atunci nu-i rod în bucate, / Nici nu-i grâu, nici nu-i secară, /

Numai neghinioară goală". (46, p. 75, vezi şi nota 80). Merită să deschidem aici o paranteză. Pornind de ia imagini mito-poetice similare, frecvente în „colindele vânătodeştii 4 *

(„Găsi-mi leul d-adormit / Sub un spin mândru înflorit!

Florile l-au năpădit / De s-a scăpat d-adormit"), M. Covnan notează următoarele: „S-a observat că în spaţiile

necălcate de om, aşa cum au fost ele imaginate, de gândirea arhaică, toate fiinţele vii se află, într-o acută stare de inerţie (dorm, se mişcă greu, n-au forţă), în timp ce regnul vegetal cunoaşte o dezvoltare frenetică şi exuberantă" (22, p. 38). Să observăm totuşi faptul că nu este vorba de vegetaţie în totalitatea ei, ci de cea cumva neutilă din punct de vedere social. Fie că este vorba de vegetaţie inutilă (sterilă): bălării, neghină (ca în colinda citată), mărăcini (ca în basmul tip Frumoasa adormită), fie că este vorba de o vegetaţie inutilizabilă, aflată într-un tărâm „unde om pământean nu este" (54, p. 126), un tărâm nesocializat şi, ca atare, haotic, necos mizat: iarbă „necălcată" („Unde iarba creşte, / în patru se-mpleteşte / Nime n-o-ncălceşte..." – 55, p. 116), sau pădure „neumblată" („Unde om nu locuieşte, / Nici nu-i urmă de secure" – 56, p. 474).

Dimpotrivă, somnul lui Dumnezeu, de exemplu, e invers proporţional cu creşterea vegetaţiei utile: „Că de când ai adormit, [...] D-atunci nu-i rod în bucate, / Nici nu-i grâu, nici nu-i secară, / Numai neghinioară goală". (91). Mai mult decât atât, o ambiguitate fertilă planează asupra imaginii: somnul personajului este cauza creşterii excesive a vegetaţiei „inutile" („Că de când ai adormit / Iarba verde te-a-ngrădit, / Florile te-or cotropit... / 4) şi reciproc: creşterea vegetaţiei pare să producă somnul personajului („Florile l-au năpădit / De s-a scăpat d-adormit"). Aşa cum observam mai înainte, somnul letargic este provocat, dar şi provocator de Haos. Într-adevăr, în colinde, această vegetaţie luxuriantă cotropeşte tot:

„Scoală, Ano, nu durmi, / Că doar de-asară ţi-a fi! / Că de când ai adurmit, / Florile feau năpădit / Şi pe gură şi pe nas, / Şi pe dalbu-ţi de obraz, / Şi prin sân ţi s-au băgat, /

Scoală, fată de rupărat!" (12, p. 132).

Pentru mentalitatea mito-poetică, somnul (mai ales cel letargic), este frate bun, uneori geamăn, cu moartea,

amândouă fiind – în mit şi poezie – similar valorizate, de regulă negativ. În mitologia greacă, de exemplu, zeul morţii /Thanatos)

şi cel al somnului (Hypnos) sunt fraţi, fiind procreaţi de acelaşi cuplu de divinităţi primordiale: Nyx (noaptea) şi Erebos (bezna primordială), născuţi, aceştia din urmă, din Haos.

La o primă vedere, somnul este o moarte vremelnică, iar moartea – un somn veşnic („somnul de veci"). Cele două stări nu par să difere, ci numai perioadele de timp în care ele acţionează. Să citäm dintr-un bocet bucovinean (La o mamă J, cules la sfârşitul secolului al XIX-lea: „Scoală, scoală, mamă, scoală, / Ca ţi-a fi destul de-aseară! / Că de-asear ai adormit / Şi mai mult nu te-ai trezit... / Dragile mele picioruţe, / Cum s-or face flori albuţe... / Din mânuţe / Viorele, /

Din cosiţe / Micşunele / Din guriţă / Tămâiţă, / Pomişori /

Din ochişori, / Lutişor din trupuşor". (38, p. 513, 515).

Imaginea personajului adormit din colinde şi cea a defunctului din bocete sunt asemănătoare, dar nu identice. Probabil că unele influenţe s-au produs între cele două specii folclorico-iirice, dar nu credem că este vorba pur şi simplu de o migrare a motivului din repetoriul funerar „în lirică (...) ori în colindele de fată" (22, p. 38). În repertoriul funerar, imaginea este clasic tratată, profan chiar; defunctul se reintegrează (se „dizolvă") în natură: trupul său devine regn vegetal („pomişori din ochişori") şi mineral („lutişor din trupuşor" (79). Dimpotrivă, în colinde, imaginea este simbolică:

trupul personajului adormit nu devine vegetaţie, ci este cotropit şi îngrădit de ea. În acest caz, vegetaţia are ceva malefic şi agresiv; ea „sufocă" orice urmă de energie vitală, pare că „leagă" magic fiinţele, le izolează de spaţiul

cosmizat, imprimându-le şi menţinându-le starea letargică. În balade, eroul e „presurat” de flori (92). În colinde, florile „năpădesc” fata de împărat, dar şi leul („în jurul leului se creează un udevărat zid de flori” – 22, p. 38), florile îl „cotropesc 14 pe Dumnezeu, iar iarba îl „îngrădeşte”. Într-o doină „derivând probabil tot dintr-o colindă” (22, p. 81), fata zace adormită în centrul unei zone impenetrabile, structurată în straturi vegetale concentrice (pădure, poiană, flori): „Din mijloc de păduriţă / Este-o mică poieniţă. / în cea mică poieniţă… / Este-o pruncă adormită / Şi de flori e ocolită (împrejmuită – n.n.)” (22, p. 81).

În basmele tip Frumoasa (din pădursa) adormită (Grimm, Perrault etc., cf. Aarne – Thompson, tip 410), cu unele paralele în literatura populară română (57, p. 123), somnul letargic al prinţesei induce letargie în tot mediul înconjurător: oameni, animale dar şi stihii (focul, vântul etc.). Doar vegetaţia (cea sterilă, bineînţeles) creşte nemăsurat, cotropind şi izolând toată cetatea (imago mundi): „De jur-împrejurul palatului începu să crească un tufăriş de mărăcini, ca un gard viu!… mărăcinişul se înălţă tot mai mult şi, în cele din urmă, cuprinse toţi pereţii… de nu mai puteai vedea palatul defel”.

Este aceeaşi imagine alegorică, cu aceeaşi semnificaţia: regresiunea (m icro) Cosmosului în Haos. Haosul îşi revendică drepturile şi primatul; ei readuce (toată, sau numai o parte din) materia cesmizată la starea iniţială, precosmogonică – materia inertă, letargică, amorfă şi nesupusă vreunei legi (massa confuset). Vegetaţia care îs le concentric iz oieai/u zona smulsă spaţiului cosmizat, întrerupând orice contact cu acosta: „De răzbit, n-a răzbit niciunul [din fiii de crai – n.n.], din pricină că mărăcinii se prindeau laolaltă, ca şi când ar fi avut nişte mâini ghimpoase, şi nu-i lăsau să înainteze măcar un pas”. Toţi psetido-eroii termină prin a muri, după ce rătăcesc în van prin acest labirint de vegetaţie agresivă.

Doar eroul autentic este în măsură să penetreze în „zonă”:

„Mărăcinii se prefăcuseră pe dată în puzderie de flori mari şi frumoase, ce se dădeau la o parte din faţa lui, lăsându-l să treacă nevătămat” (Grimm – Frumoasa adormită). Sărutul eroului trezeşte (readuce la viaţă) prinţesa şi, odată cu ea, întreaga cetate. „Zona” în care se instaurase Haosul este astfel recosmizată şi ordinea restabilită.

Rolul eroului din basm îi revine, în cadrul ceremonialului de sfârşit de an, fie celui căruia i se colindă (care devine aci hoc eroul care trezeşte leul, fata etc., fiind inclus în chiar scenariul colindei), fie colindătorului, a cărui incantaţie are menirea de a trezi gazda, sau chiar pe Dumnezeu şi, odată cu el, întreaga natură: „Scoală, Doamne, nu dormi!”. În această formulă imperativă pare să supravieţuiască relictual unul din arhaicele rosturi rituale ale colindei. În utilul Index tipologic şi bibliografic al colindelor româneşti (42, p. 165 – 168), sunt decelate tipurile de colinde care tratează exclusiv acest subiect: colindătorii „trezesc” din somn pe oameni, pe Iisus, pe Crăciun, pe sfinţi, pe Dumnezeu. Dar chiar multe tipuri de colinde care tratează alte subiecte încep cu formele specifice de tipul „Dormiţi, domni buni, dormiţi, / Sculaţi, nu dormiţi”. Similar se întâmplă lucrurile în colindele slav.

lor. Unul din motivele caracteristice colindelor cântate „la fereastră” sau „la poartă” ale ucrainenilor („Sculaţi gospodari / Şi treziţi slugile toate”) şi ale bulgarilor („Scoală, scoală, gospodine”), este cel al deşteptării gazdelor din somn (Li, p. 28 – 33).

În unele zone ale României s-au păstrat obiceiuri care probabil erau generalizate în vechime, fapt care ar putea justifica supravieţuirea şi larga răspândire a motivelor şi formulelor incipiente pe care le-am amintit deja. Astfel, în Ţara Lovi stei, este atestat, până în ziua de

astăzi, obiceiul ca oamenii să aştepte dormind, pe întuneric, colindătorii. «Primul colind care se cântă „la fereastră”, „la uşă”, „afară”, are rostul de a trezi gazdele… De aceea, pe uliţă, de la o casă la alt;: „colindătorii sunt preocupaţi de a nu face zgomot, de a merge în cea mai mare linişte, pentru a surprinde gazdele în somn („gazetele surprinse în somn de ceata colindătorilor” constituind şi tema celor mai multe colinde de la fereastră)» (9, p. 577). Un informator din această zonă declară: „Pe uliţă [noi colindătorii – n.n.] mergem hoţeşte, să nu ne audă nimeni”, iar altul: „Trebuie să luăm omul din somn, nici câinii să nu simtă nimic”. Obiceiul este atât de înrădăcinat şi regula atât de strictă incit „s-au întâmplat cazuri când colindătorii făcând zgomot înainte de a începe colindul de la fereastră n-au mai fost primiţi” (9, p. 577). De obicei, un astfel de gest din partea gazdei este extrem de grav, fiind drastic amendat de colindători (81), dar de data aceasta el este provocat şi justificat de o greşeală rituală produsă chiar de aceştia.

Din cele relatate, par să se întrevadă coordonatele unui comportăment ritual arhaic, în mare parte dispărut şi ale cărui bogate şi subtile semnificaţii nu au fost încă elucidate. Este vorba de somnul ritual şi de trezirea rituală de către colindători – comportament probabil legat (imitatio dei) de tema mitică punctată în paginile anterioare: „adormirea” şi „trezirea” zeului.

O datină arhaică ar putea aduce unele lămuriri. Astfel, la romani, ultima noapte din an, noaptea dinspre Calendae Januariae, era serbată obligatoriu în stare de veghe, fiind numită Vigilia (lat, vigilo = a sta treaz noaptea, a veghea). Unul din părinţii Bisericii, Ioan Chrysostom (sec, al IV-lea), într-o cuvântare menită să oprească sărbătorirea păgână a Anului Nou, prezenta obiceiul ospeţelor, al petrecerilor exuberante şi al vegherii de calende, ca fiind „diabolice 14 (50, p. 46, 51).

Obiceiul s-a păstrat până în ziua de azi, când în ultima/prima noapte a anului nu se doarme (revelion, de la fr, reveiller < = a trezi), ci se petrece în ospeţe şi veselie (vezi şi expresia „Veille de Noel" pentru „Ajunul Crăciunului"). Dacă iniţial părinţii Bisericii fixaseră sărbătorirea Crăciunului (naşterii lui Iisus) la 6 ianuarie, ulterior, în sec, al IV-lea, Crăciunul este definitiv fixat la 25 decembrie, pentru a se suprapune sărbătorii mitraice: Dies Natalis Solis Invicţi. Cam din acea perioadă (sec. V), Biserica face din data de 25 decembrie, data oficială de începere a anului bisericesc (annus ecleziasticus), care se deschide cu Vigilia Nalivitatis. Circa un mileniu în Europa, Anul Nou a fost serbat şi considerat că începe la

25 decembrie, şi nu la 1 ianuarie; situaţie întreruptă la Roma în sec, al XIII-lea, în Franţa în sec, al XVI-lea (în 1564, sub Charles IX), în Rusia la începutul secolului XVIII (sub Petru cel Mare) etc. Astfel, după cum a arătat P. Caraman, bună parte din „trăsăturile specifice ale Calendelor lui Iarmar au fost moştenite de sărbătoarea Crăciunului, datorită faptului că aceasta timp de mai mult de un mileniu – iar în popor în multe părţi chiar până astăzi – a fost considerată ca un an nou" (50, p. 73).

Veghea omului, în momentul cheie al anului, o reclamă şi o susţine pe cea a zeului, căruia i se insuflă astfel, pe cale rituală, un plus de vigoare într-un moment în care Cosmosul trebuie scos din criză şi refăcut. Nesomnul omului „dublează" pe cel al zeului, iar „nesomnul" (vigoarea) zeului este echivalent cu „somnul" (inerţia) demonului. Aşa cum am mai arătat, echilibrul dintre principiul Ordinii şi cel al Dezordinii este instabil, iar cele două principii cosmice sunt invers proporţionale: când unul din ele „creşte", celălalt „scade" proporţional. După cum am văzut, principiul Ordinii şi cel al Dezordinii nu sunt „în act" în acelaşi timp, pentru că veghea şi vigoarea unuia sunt echivalente şi concomitente cu

letargia şi lipsa de vlagă a celuilalt. Vorbind despre existenţa perechilor de contrarii, „în potenţă” sau „în act”, Aristotel conchidea: „e peste putinţă ca aceste două contrarii înseşi să existe în act în acelaşi timp şi în acelaşi lucru. Prin urmare e exclus ca două acte contrarii să existe simultan* 1 (Metafizica, IX, 9, 1051 a; cf. 82). Somnul lui Dumnezeu (sau a Sf. Petru – o ipostază a vigilenţei cosmice a lui Dumnezeu) determină veghea şi vigoarea demonului (şi reciproc) şi, ca atare, determină regresiunea Cosmosului în Haos. Dumnezeu (sau o altă ipostază a sa – Sf. Ilie) trebuie să se mobilizeze – susţinut de aportul ritual al omului – pentru a răsturna această situaţie. Într-adevăr, demonul va fi în final învins, legat, „amorţit” – de fapt (re) cufundat în somn – pentru o perioadă de încă un an. Dar să nu anticipăm.

4. REGRESIUNEA în HAOS „Iuda cheia mi-a furat / Şi în rai că s-a băgat / Multe lucruri şi-a luat: / Luă luna cu lumina, / Soarele cu razele, /

Scaunul de-mpărăţie! Şi băţul de vitejie!” (12, p. 87).

Sigur că Iuda speculează „dezordinea divină”, dar în felul cum este prezentată, această dezordine pare a avea, la limită, un caracter intenţional; ca şi cum Dumnezeu şi sfinţii i-ar înlesni lui Iuda pătrunderea în rai şi prădarea acestuia. Acum, la schimbarea anului, Cosmosul trebuie regenerat, dar pentru aceasta el trebuie, în prealabil, să fie distrus.

Într-un comentariu medieval (Dătastân-i Denik – redactat în secolul al IX-lea e.n.), comentariu la mitul iranian al înfruntării dintre Ormază şi Ahriman, găsim unele remarci teologice şi chiar filosofice extrem de interesante din punctul de vedere din care am abordat problema. Scenariul mitului este asemănător celui al colindei în discuţie. Din gelozie şi ură, Ahriman – esenţa răului cosmic şi principiul distrugerii şi al dezordinii – se ridică din tenebre, ajungând la graniţa eu lui nea creată de

Ormază, cu gândul de a o distruge. Dar Ormază este omniscient: „el cunoaşte – menţionează comentariul – spiritul plin de răutate al Demonului şi gândurile sale înşelătoare; el ştia, de la el însuşi, că Demonul nu se va supune ordinelor sfinte şi nici nu va deveni drept […], că el nu se va retrage de la graniţa lumii luminii înainte de a fi atacat creaţia şi de a fi încercat să lupte împotriva ei, înainte de a fi fost circumscris în interiorul cerului, înainte de a fi suferit o înfrângere în bătălie… Omniscienţa lui Ormază este dublată de omnipotenţă. Victoria sa împotriva lui Ahriman nu este pusă la îndoială, dar mijlocul prin care ea va fi repurtată trebuie minuţios analizat. Comentatorul (este vorba de Manousht Echihr, mare preot zoroastrian din secolul al IX-lea e.n.), trece în revistă toate posibilităţile lui Ormază, ca şi cum ar relata chiar analiza pe care acesta o făcut-o în preajma înfruntării. O primă soluţie ar fi aceea de „a-l ataca pe Demon înainte ca el să atace lumina, de a-l iovi înainte ca el să lovească, de a-l pedepsi înainte ca el să comită păcatul, de a se răzbuna înainte ca motivul să existe…”

Această soluţie este considerată de la bun început ca fiind inacceptabilă, pentru că „toate acestea ar fi direct contrare justiţiei şi echităţii, care sunt inseparabile de creaţia lui Ormază… carităţii şi bunăvoinţei, care sunt esenţa sa însăşi.

Ca urmare, creatorul nu a ordonat armatei sale să repurteze victoria şi să protejeze legitim lumea luminii împotriva ravagiilor Demonului…”. O altă soluţie luată în consideraţie de Ormază este aceea de a nu permite Demonului să pătrundă în interiorul creaţiei pentru a o distruge. Nota bene!

Ormază are posibilitatea de a salva propria sa creaţie de la distrugere şi de a evita înfruntarea cu Ahriman şi totuşi respinge şi această soluţie ca fiind inoportună, pentru că „Demonul ar fi rămas „etern în faţa frontierelor

(lumii luminii); împiedicat să intre, el s-ar fi găsit, etern, în faţa creaturilor care ar fi fost tot timpul tulburate 14. Sau, într-o altă formulare: ameninţarea Demonului „ar fi apăsat constant asupra creaţiei divine şi ar fi inspirat etern teamă fiinţelor luminii 4.

În afara motivului Frica zeilor de acţiune «demonilor – asupra căruia vom reveni peste câteva pagini – să reţinem această idee: Creatorul refuză şi soluţia de a salva creaţia cu preţul unei stări coaimice incerte şi etern-conflictuale. „Cu înţelepciunea sa ormazdiană" – continuă textul – Creatorul acceptă o a treia soluţie; decât o ameninţare constantă (tot timpul şi peste tot), mai bine o luptă decisivă „într-un timp limitat şi într-un spaţiu restrâns". Această idee, a determinării coordonatelor spaţio-temporale ale înfruntării, este prezentată şi într-o altă lucrare medievală de exegeză privind teologia şi cosmologia iraniană – Bundahishn: „Dacă eu (Ormază) nu fixez un termen pentru luptă, el (Ahriman) va fi capabil să facă, creaţiei mele, ceea ce a ameninţat că-i va face", adică să o atragă de partea sa. Convenţia dintre zeu şi demon este asemănată în text cu cea dintre doi oameni care „fixează un termea pentru duel" (Bundahishn 1, conform 53, p. 317). Revenind la pasajul din Dătastăn-i Denik, să consemnăm faptul că Ormază optează pentru confruntarea, cu Ahriman, ştiind că în final îl va învinge pe acesta „întemniţându-l", lăsându-l „neputincios" şi „paralizat 14 (şi asupra acestui motiv al legării şi paralizării demonului vom reveni în curând). Ormază acceptă soluţia invaziei în „lumea luminii", a lui Ahriman şi a armatei sale de devii şi monştri, cu toate consecinţele unei astfel de invazii (distrugerea creaţiei), pentru că doar astfel „creaţia bună va fi creată din nou, imaculată şi eternă şi, i mortală, va fi restabilită într-o fericire fără pată. […] Deci, pentru a repurta victoria finală şi nu pentru a împiedica invazia, şi-a făurit (Ormază) armele sale".

(Dătastân-i Denik, conform 53, p. 308 – 314).

Toate ideile vehiculata în acest text teologi co-i i loso: i e medieval sunt interesante şi pline de semnificaţii. Să remarcăm în mod special una din ele: pentru ca Lumea (uzată.)

să poată fi revigorată, ea trebuie să fie distrusă şi recreată.

Acest scenariu mitic era, în mod ritual, reiterat în cadrul ceremoniilor da An Nou la populaţiile semite şi indo-ouropene. La pers „ni, sărbătoarea de An Nou – Nawroz – era considerată sărbătoarea lui Ormază (celebrata în „ziua lui O:. unază", în prima lună a anului) şi ziua când a avut loc creaţia lumii. Era ziua în care se producea „renovarea Creaţie: 14

(Al-Biruni) şi ziua în care regele proclama: „Iată o nouă zi, a unei lumi noi, a unui an nou; trebuie renovat ceea ce timpul a uzat" (Dimasqî) (vezi 20, p. 80 ş.a. şi 31, p. 336 – 337).

Nu este locui aici să trecem în revistă ceremoniile de An Nou în care era reactualizată eesmogeneza pe baza unor scenarii mitico-rituale tipice, scenarii atestate atât la populaţiile de cultivatori primitivi cât şi la cele indo-europene. Şi semite; a făcut-o, în mod strălucit, Mircea Eliade în unele din lucrările sale (20; 31; 33 ş.a.). Vom consemna doar, odată cu istoricul religiilor, faptul că din felul în care aveau loc aceste ceremonii, rezultă că, pentru mentalitatea tradiţională, «începutul era în mod organic legat ele un sfârşit care-l preceda, că acest „sfârşit" era de aceeaşi natură ca „haosul" dinaintea creaţiei, şi că, pentru acest miotiv, sfârşitul era indispensabil oricărui nou început» (33, p. 47).

Nu altfel se întâmplă lucrurile cu prilejul ceremoniilor din cadrul sărbătorilor de iarnă la români şi nu întâmplător un text ca cel al colindei Furarea astrelor este în mod ceremonial recitat la graniţa dintre un an

vechi şi unul nou. Pentru ca o nouă ordine cosmică să fie stabilită, trebuie, în prealabil, instaurată dezordinea; pentru ca Demiurgul să creeze o lume nouă, cea veche trebuie, în prealabil, distrusă, cufundată în Haos. De o „distrugere 14 e vorba în textul colindei?

Bineînţeles.

În diverse variante ale colindei, „obiectele" prădate de Iuda sunt: soarele, luna, „scaunul de-mpărăţie", „băţul de vitejie" (12, p. 87), stelele, „cununa Raiului", „scaunul de judecată / und s-adună lumea toată" (6, p. 116), „toiagul de judecată", „ciubărul botezului, / păhărelul mirelui, / scaunul judeţului" (14, p. 46) şi chiar „spicul cel mai bun, / c-aşa-i data de Crăciun „(26, p. 36). În legenda apocrifă de care am vorbit (ms. B.A.R. nr. 1282), sunt furate veşmântul (probabil cel împodobit cu astre), stema şi steagurile Domnului. În toate cazurile, este vorba de răpirea unor atribute divine care reglementează ordinea cosmică, răpire care răstoarnă supremaţia lui Dumnezeu în favoarea Demonului şi implicit, răstoarnă supremaţia Ordinii în favoarea Dezordinii (70). Soarele, luna, stelele etc. sunt răpite sau devorate de demoni, fiind înlocuite cu tenebrele precosmogonice. „Opoziţia întuneric/lumină se suprapune peste polaritatea fundamentală haos/fcosmos" (1 O, p. 99). Astrele sunt fie ascunse în Infern, sau reprezentări simbolice ale acestuia (peşteră, beci etc.), fie în pântecele întunecos al demonului (fie el lup, leu, vârcolac, sau balaur). Astrefagia este un motiv mitic mult prea răspândit şi cunoscut pentru a insista mai mult asupra lui (87).

Cert este că abia regurgitarea astrelor din pântecul monstrului astrofag produce regenerarea lor, redându-le prospeţimea şi vigoarea pe care au avut-o în momentul cosmogenezei. Dar pentru aceasta, zeul/eroul demiurg trebuie să repete actul cosmogonic, înfruntând şi răpunând demonul/monstrul.

Înainte însă de a ajunge la acest motiv final al

colindei în discuţie, o întrebare se impune: cine se ascunde sub numele de Iuda? Are el vreo legătură cu Iuda, cel născut în oraşul Iscarioth, Iuda Iscarioteanul (Iskariotski – conform textelor slavone), apostolul care l-a trădat pe Iisus? Şi da şi nu. Poporul a fost atât de impresionat de această trădare, încât numele trădătorului a generat nu doar una, ci două denumiri pentru Diavol, ambele uzuale: Scaraoţchi (corupere din Iskanotski) şi lucia. Dar Diavolul este o adevărată „instituţie universală", cum sugestiv l-a definit A.H. Krappe. Sfera sa semantică şi simbolică este mult prea mare pentru a se lăsa definit doar prin nume. Eliminând semnificaţiile în surplus şi completându-le pe cele în deficit, M. Coman (10, p. 84 – 117) a încercat să refacă principalele coordonate şi linii de forţă ale personajului mitologic căruia i s-a suprapus, ocultându-l, personajul biblic Iuda Iscări oteanul. Iuda etste un arhaic demon malefic, al cărui unic rost este distrugerea lumii. În folclorul mitic românesc, el este făcut răspunzător pentru cutremurele de pământ, pentru boli, pentru furtunile şi grindinile care distrug recoltele (94). El este cel care roade furcile (arborele) pe care se sprijină pământul, el este cel care ciclic fură (devoră) astrele şi însemnele divine ale ordinii cosmice şi tot el este cel care, „la vremea de apoi", va distruge complet lumea prin potop de apă sau de foc. El este, ca în naiada Antojiţă a lui Vioară, stăpânul apelor (Vidros) fără de fund (în gr „Fără fund" = abyssos+ abis), stăpânul deci al abisului acvatic precosmogonic: „Eu în Vidros m-am născut / Şi în Vidros am crescut, / Nici eu nu i-am dat de fund, /

Că Vidros este adânc / Cât din cer până-n pământ". Din punct de vedere funcţional, Iuda este perfect analogabil cu balaurul din mito-folclorul românesc; în descântece, şarpele este numit „idiţă", „iediţă" sau „iudiţă" (88). Ca şi balaurul, Iuda se mişcă la fel de bine în pământ, în apă, în aer, sau în foc. El este pe rând, sau

simultan, demon chtonian, acvatic, aerian şi igneu pentru că, fiind o întruchipare a Haosului precosmogonic, el conţine, în stare virtuală şi nediferenţiată, toate cele patru „stihii primordiale”, cele patru „începături ale lucrului de materie” – cum le numea Dimitrie Cantemir (28, p. 22).

Cam acesta ar fi „portretul robot” al lui Iuda şi este firesc ca nu numai oamenii, dar şi zeii să se teamă de dezlănţuirea acestei uriaşe forţe malefice.

5. DEMONOFOBIA „Dumnezeu din grai grăia: / – Care din sfinţi se va afla /

Lucrurile-a le-nturna? / Atunci sfinţii au tăcut, / Că de Iuda s-au temut”. (12, p. 87).

La prima vedere, şi acest motiv al sfinţilor înfricoşaţi pare a fi un simplu artificiu epic, artificiu menit să pună mai: bine în lumină pe sfântul care va avea curajul să-l înfrunte pe adversar. La o privire atentă şi comparativă însă, vom vedea că este vorba de un motiv mitic foarte vechi şi larg răspândit.

În epopeea asiro-babiloniană a creaţiei lumii, dragonul Tiamat declară război zeilor şi creează, în acest scop, nenumăraţi monştri pe care îi înarmează astfel ca „cel care i-ar privi să moară de frică” (Enûma Eliš II, 25; conform 1, p. 22). Într-adevăr, Anşar (tatăl zeilor) – el însuşi „înfiorat” – îşi trimite pe rând fiii – Anu (zeul cerului) şi Ea (zeul apelor) – dar aceştia se întorc fără să fi luptat, înspăimântaţi:

„El s-a întors înfricoşat ia tatăl său Anşar” (Enuma. Eliş II, 83; cf. 1, p. 24). Anşar cheamă toţi zeii la sfat şi cere ca cel mai puternic dintre ei să o înfrunte pe Tiamat. Dar, ca şi în colinda românească, zeii înfricoşaţi răspund prin tăcere:

„Toţi Anunnaki s-au adunat acolo. / Cu buzele lor strâns închise (ei stau) în tăcere. / Niciun zeu, (gândeau ei), nu poate merge (la luptă şi) / înfruntând pe Tiamat să scape (cu viaţă)” (Enûma Eliš II, 88 – 91; cf. 1, p. 24).

Singurul care îndrăzneşte să o înfrunte şi reuşeşte să o învingă este Bol-Marduk.

O imagine similară apare într-un mit fenician, cel al înfruntării dintre zeul furtunii, Baal-Hadad şi personificarea stihiei acvatice, Yam-Nabar: „… zeii erau / Aşezaţi la masă! cei, sfinţi prânzeau şi Ba.al sta lângă El. / Iată că zeii îi văd, văd pe trimişii lui Yam, ai judelui (Nahar). / Zeii îşi lasă ochii pe genunchi şi pe tronurile lor domneşti". Singurul în stare să înfrunte pe Yam este zeul Baal, care le reproşează zeilor spaima: „Eu văd, o, zeilor că v-aţi înfricoşat de obrăznicia trimişilor lui Yam…" (Baal şi Yam II, 18 – 24; cf. 30, p. 187).

În Mitul lui Zu (versiunea asiriană) – despre care am mai avut prilejul să vorbim –, zeii intră în panică şi amuţesc, după ce demonul Zu fură din cer „tăbliţele destinului":

„(Când) Zu a dispărut (cu tăbliţele destinului) şi s-a ascuns în muntele său, / Tatăl Enlil, sfetnicul zeilor, a rămas fără grai; / Tăcerea s-a instaurat, muţenia a luat loc". Anu – zeul suprem al cerului – cheamă zeii în sobor: „Cine va omorî pe Zu / Şi-şi va face numele mai înalt (în) cenaclu?" (Mitul lui Zu II, 22 – 30; cf. 1, p. 63).

Imaginile par a fi calchiate, într-atât sunt de asemănătoare. Dar, dacă teorra împrumutului ar putea fi invocată în ceea ce priveşte cele trei mituri din Orientul Apropiat, ea nu mai poate fi operantă când aducem în discuţie colinde şi ba-Iade din folclorul românesc. Şi totuşi, atât motivul epic, cât şi submotivele care-l compun, se regăsesc aidoma, chiar dacă în locul zeului suprem apare împăratul sau „vătaful al bătrân", în locul zeilor apar eroii etc. Iată cum apar submotivele în discuţie într-o variantă a baladei Gruia lui Novac şi şarpele: a) Apariţia fiinţei demonice: „Şerpe mare s-a ivit /

Şi-n drum stă încolăcit"; b) Apelul împăratului (el însuşi în panică): „Strigă, Doamne, cine-mi strigă? / Şi-mi

strigă cu mare frică. / Împărat / Din Ţarigrad / Peste ţară, peste lume /

Către toţi vitejii-anume: / – Care din voi se va găsi / Drumul a mi-l slobozi"; e) Tăcerea şi teama, vitejilor: „Nime-n lume se afla, / Toţi se tem ca şi de drac"; d) Apariţia adevăraţi din erou: „Numai Gruia lui Novac / Lampâratul se ducea... u etc. (18, p. 489 şi p. 223).

În baladele şi colindele „de pescari 14, la un sobor de năvodari, în jurul unei „mese mândre şi-ncarcate", vătaful pescarilor – „Vioară al bătrân" – îi interzice (din precauţie? de frica?) fiului său Antofiţă să pescuiască în Vidros şi, implicit, să se înfrunte cu „câuhul" acelor ape. Mai mult decât atât, celor „cinzăj de năvodari, / Tot feciori de boieri tnari", le e frică să-l însoţească pe Antofiţă în această expediţie eroică: „Nevodarii mi-auza, / Unu la altu' să uita, / Lacrimile-i podidea, / Toz din gură că-i zicea: / Cin la Vidros ne-o mâna, / La toţi capu' ne-o mânca!" (47, p. 73). În unele variante, Antofiţă e obligat să-l narcotizeze pe vătaful Vioară cu vin dres cu opiu („Paharul cu vin umplea, / Cu afion l-împlinia, / Şi da lui tat – se debea" – 63, p. 298), sau să-şi îmbete ortacii (43, p. 264) pentru a le învinge frica.

În vechiul mit germanic al înfruntării dintre Beowulf şi balaur, însoţitorii eroului, „cuprinşi de o groază sălbatică" şi „temându-se pentru propria lor viaţă", o rup la fugă în timpul luptei.

Acelaşi topos apare în unele versiuni ale mitului grecesc al gigantomahici. Când balaurul Typlion asaltează cerul, toţi zeii se sperie şi fug în Egipt, metamorfozându-se, ca să scape, în diverse animale. Cel care are curajul să-l înfrunte este Zeus (Apollodor – Bibliotheke I, 5, 3).

În mitul indian al luptei cosmice dintre zeul Indra şi balaurul Vritra – cel care furase şi închisese apele cosmica în „adâncul muntelui" – zeul Indra, într-o primă fază a înfruntării, fuge de Vritra (Satapatha Brahmana I, 6, 3 –

77), fiind „bolnav de spaimă” şi dorind pace (Mărkandeya Purana).

Chiar şi în legenda apocrifă Povestea lui Satanailu cumu s-au trujitu împotriva ziditoriului D cu) mnezeu... – pe care N. Cartojan a considerat-o ca fiind prototipul colindei în discuţie – arhanghelul Gavril, fiind înspăimântat de puterea lui Satanail care furase din cer însemnele puterii divine, refuză să se lupte cu acesta (5, II, p. 49).

Comentând înfruntările mitice dintre un zeu şi un monstru (de regulă) ofidian sau acvatic – înfruntări a căror miză este geneza Cosmosului, sau inaugurarea unei ere noi, sau stabilirea unei noi suveranităţi – Mircea Eliade conchide că „o trăsătură caracteristică şi comună tuturor acestor mituri este teama, sau o primă înfrângere a luptătorului” (31, p. 216).

Din exemplele citate mai sus a rezultat cu pregnanţă faptul că demonofobia nu este un simplu artificiu epic, ci o reeditate mitică. Ceea ce nu a rezultat încă este semnificaţia acestei fobii, stare aparent paradoxală, pentru că una dintre calităţile incontestabile ale zeului/ei oului este curajul acestuia şi nu frica. Dar curajul nu este, pentru mentalitatea mitică, echivalent cu lipsa fricii şi, ca urmare, a înfrunta o (fiinţă de care nu îţi este frică nu reprezintă un act de curaj (83). Diferenţa dintre eroul autentic şi pseudoerou nu este aceea că primului nu-i este frică, ci aceea că adevăratul erou, spre deosebire de cel fals, este în măsură să-şi învingă frica de monstru. Nu numai cu morbul spaimei se Întâmplă lucrurile astfel ci, aşa cum am văzut, şi cu cel al letargiei; morbul somnului contaminează, fără discernământ, şi pe eroul autentic, doar că acesta este totuşi în stare (câteodată, sau până la urmă) să îl învingă.

Haosul, dezordinea instaurată de Demon, infestează întreg Cosmosul, inclusiv structura psihică a eroului/zeului.

Panica, teroarea, anxietatea paralizantă, de care suferă eroul Bău zeul, sunt semne evidente ale unui dezechilibru psihic, ale unei dezordini la nivel microcosmic. Pentru a fi în stare să refacă ordinea şi echilibrul cosmic, eroul/zeul trebuie mai întâi să fie în stare să-şi refacă propria ordine interioară şi echilibrul psihic pierdut. Numai răpunând „demonul 14 spaimlei care i s-a încuibat în suflet, eroul va fi în măsură să răpună demonul (cel „în carne şi oase”), care i-a provocat spatena.

Demonul teriomorf provoacă groaza dar, în fond, el este un produs, o personificare a spaimei care bântuie dintotdeauna inconştientul individual şi colectiv. Monstruosul (diformul, bioilogicul), agresivitatea bestială, demonismul sunt imagini arhetipale esenţiale care produc şi sunt, la rândul lor, produse de o spaimă ancestrală, decelabilă atât în structura psihică a omului primitiv, cât şi în cea a copilului, atât în ficţiunile mitice ale omului arhaic, cât şi în cele literare ale omului modern, atât în fantasmele onirice ale omului sănătos, cât şi în fobiile psihopatului.

Am văzut faptul că unicul criteriu după care dragonul Tiamat concepe şi înarmează pe cei” demoni care urmează să înfrunte zeii este criteriul producerii spaimei („aşa ca cel care i-ar privi să moară de frică”). În Epopee o lui Ghilgumeş, monstrul Huwawa este înzestrat cu „şapte spaime” şi „numit să fie groază pentru muritori” (1, p. 125). Dragonul biblic Leviatan posedă atribute similare: „Înaintea lui dănţuiesc spaimele” (Curte*, lui Iov, XLI, 14). Într-adevăr, măsura monstruozităţii unui demon este dată de cantitatea şi calitatea spaimei pe care o inoculează. Legile după care sunt, în general, imaginaţi şi „construiţi” monştrii şi demonii precum şi toate aspectele care îi definesc (înfăţişare, armele folosite, ravagiile produse, sălaşurile pe care le populează), răspund aceleiaşi necesităţi arhetipale: provocarea spaimei.

Este evident faptul că există o trainică legătură semantică între a (se) înspăimânt cu şi monstru (monstrum horrenclum = „monstru înspăimântător" – cum îl prezintă Virgiliu pe ciclopul Polifem, în Eneida, III). Plecând de la această realitate semantică, unii filologi au încercat să găsească posibile relaţii fonetice între cei doi termeni. Astfel, Adriana Ionescu, în pofida unor soluţii etimologice „clasice 14, a propus recent o soluţie inedită şi foarte interesantă privind controversata origine a cuvintelor româneşti bală (monstru) şi balaur (64, p. 37 – 41). Încercând să reconstruiască un prototip indo-european care să poată explica atât fonetic, cât şi semantic rom, bulă (din care derivă balaur) şi alb, băile (şarpe mare), cercetătoarea a propus radicalul indo-european bhăi (a se teme); radical care a dat reflexe în mai multe limbi indo-europene, printre care lit, băime (frică), bailus (fricos), let, băile (frică), buil's (fricos) şi, mai putem adăuga, rus, boiuzni (frică), boinzlivâi (fricos), v. ist, bulir (înfricoşător) etc. Rădăcina indo-europeană bhăia devenit în daeo-română bu (i.e. ai d. rom. u, conform 65, p. 316) şi a primit un probabil sufix i. e.

— Iu, care creează substantive sau adjective, de tipul bulu (înfricoşător, care provoacă frică), de unde apoi bală (fiară înfricoşătoare) şi, ca derivat, bulaur (e), cu sufixul autohton – ure {-ide), frecvent în numele de plante şi animale (66).

Revenind la colinda tip Furarea astrelor, vom consemna un fapt semnificativ; nu numai sfinţilor le e frică de Iuda, dar chiar şi lui Dumnezeu: „Dumnezeu s-a spăimântat, /

Peste lume s-a uitat" (6, p. 113). Motivul spaima, lui Dumnezeu nu apare numai în colinda pe care o comentăm, ci şi în unele oraţii de nuntă cu subiect similar; Dumnezeu se înspăimântă de iadul întemeiat de diavoli şi îl trimite pe Sf. Ilie cu fulgerul să-i „prăpădească": „Dedesubt pe sub

pământ, / Un iad mare şi rotat, / De diavoli întemeiat, / De care singur (Dumnezeu) m-am înspăimântat". (32, p. 190).

Analizând diversele variante ale tipului de colindă Furarea astrelor, ne-a surprins un alt element din aceeaşi sferă de semnificaţii cu cel comentat anterior. Cu foarte puţine excepţii (12, p. 88 şi „Şezătoarea", X, 10), nu Dumnezeu este cel care îl înfruntă pe Iuda pentru a restabili ordinea cosmică, ci unul sau mai mulţi sfinţi. Este un fapt în măsură să ne contrarieze. În definitiv, Dumnezeu este – pentru mentalitatea populară – cel care a creat lumea şi ar fi fost normal – pentru aceeaşi mentalitate – ca tot el să se preocupe în continuare de destinele ei şi nu un împuternicit (înlocuitor) al său. Teama lui Dumnezeu de Iuda şi impotenţa lui de a restabili ordinea lumii sunt două simptome ale unui zeu „retras", „obosit", „dezinteresat", simptome care se adaugă altora, decelabile în legendele cosmogonice româneşti:

Dumnezeu suferă de singurătate, este obosit, nu poate crea lumea fără ajutor etc.

Mircea Eliade a teoretizat, acest fenomen religios (Deus otiosus) specific religiilor „primitive" (ale triburilor de vânători şi culegători), dar verificabil şi în religiile mai complexe ale Orientului antic şi ale lumii indo-mediteraneene (33, p. 88 şi 34, p. 46). Istoricul religiilor a schiţat coordonatele caracteristice ale acestui fenolnen religios: „1 – Dumnezeu a creat lumea şi omul, apoi s-a retras în cer: 2 – Această îndepărtare a fost uneori însoţită de o întrerupere a comunicaţiilor între cer şi pământ sau de o foarte mare îndepărtare a cerului; în anumite mituri, proximitatea iniţială a cerului şi prezenţa lui Dumnezeu pe pământ constituie un sindrom paradiziac [...]; 3 – locul acestui deus otiosus mai mult sau mai puţin uitat a fost luat de diferite divinităţi care au în comun faptul că sunt mai aproape de om şi-l ajută sau îl persecută într-un chip mai direct şi mai continuu" (33, p. 92 – 93).

Multe legende cosmogonice româneşti prezintă astfel de elemente specifice (35). Într-o legendă din părţile Muscelului, se spune că „după ce a făcut (Dumnezeu) şi pe oameni, cerul era aproape de pământ. Dai cu mina de el” (36, p. 4), „Însă omul, nesinchisit din fire – după cum spun legende culese în Dolj şi Olt – nu şi-a dat seama de această bunătate dumnezeiască, că nu era puţin lucru pentru om să aibă pe Dumnezeu în preajma lui, ca să-i poată cere sfatul ca unui bun părinte, oricând avea vreo nevoie” (36, p. 4). Din cauza unei greşeli umane sau a păcatelor omeneşti „… Dumnezeu s-a mâniat foc şi-a depărtat cerul atât de mult, că nu degeaba zicem noi: departe cât cerul de pământ” (36, p. 4). Într-o legendă, culeasă la celălalt capăt al spaţiului românesc (Bucovina), fenomenul este prezentat şi mai concludent: Dumnezeu, supărat pe oameni, nu ridică doar cerul, ci „fuge” şi el de oameni, ba mai mult, se întoarce cu spatele, nemaivroind să-i vadă şi să ştie de ei. „De mult, era mai jos cerul, aproape de noi, şi Dumnezeu se uita la oameni (ca să vadă) ce fac, şi venia pe jos, umbla printre oameni, dar de când s-a înmulţit lumea şi pământul s-a spurcat, Dumnezeu a fugit cu cer cu tot în sus; şi amu stă întors cu spatele la la noi nu vrea să ne vadă: şi-a întors faţa de la păcatele noastre” (36, p. 6). Această îndepărtare a lui Dumnezeu şi întoarcerea cu spatele la nevoile lumii nu s-a produs doar in illo tempore, din cauza unui conflict iscat între om şi divinitate. Calamităţile, fie ele naturale sau sociale, sunt motivate, în credinţele populare româneşti, prin acelaşi dezinteres din partea zeului. Iată, de exemplu, cauza unei secete prelungite, aşa cum o vedea un ţăran român în 1930: „de amu oamenii s-o stricat […] şi Dumnezeu s-o întors cu dosu şi nu mai, dă ploaie…” (37, p. 201).

Aşa cum apare în aceste legende şi credinţe populare, cauza depărtării (la propriu şi la figurat) a lui Dumnezeu de om este desolidarizarea primului de păcatele

ultimului, dar, în fond, este o justificare răsturnată a desolidarizării omului de un Dumnezeu care şi-a pierdut din actualitate şi care, în consecinţă, „nu se mai află chiar în centrul cultului” (39, p. 98).

6. ZEUL FULGERULUI ŞI LEGAREA DEMONULUI

Să revenim la tipul de colindă pe care îl comentăm şi la un motiv deja amintit. În foarte rare cazuri, cel care are curajul să-l înfrunte pe Iuda este Dumnezeu însuşi. Mai mult decât atât, în multe variante ale colindei, Dumnezeu nu aiv niciun rol, lipsind complet din scenariu. În diverse variante ale colindei, cel care se luptă cu Iuda este, de la caz la caz, Sf.

Ilie, Sf. Ion, Sf. Petru, Sf. Maria, sau chiar Iisus, însă, în majoritatea cazurilor, acest rol îi revine Sf. Ilie (85), fie singur, fie însoţit de alţii (Sf. Ion, Sf. Mihail, Sf. Petru). Dar, chiar şi în acest ultim caz, Sf. Ilie este principalul erou al înfruntării;

„Şi-mi pleca cu) / De se ducea cu) / Mai întâi Sfântul Ilie, / Că e sfânt mai cu tărie” (41, p. 42). Această preponderenţă a Sf.

Ilie nu trebuie să ne mire, având în vedere felul înfruntării şi cel cu care aceasta se poartă. Sf. Ilie a devenit nu numai un patron meteorologic, dar şi campionul luptei cu Diavolul.

Orice fulgerare este privită în popor ca o lovitură dată Diavolului de Sf. Ilie (32, p. 200). Tot Sf. Ilie este cel care, potrivit mentalităţii populare, se va lupta cu Anticrist la sfârşitul lumii (32, p. 197), el ajunge chiar să fie invocat în descântece pentru a nimici cu fulgerul său pe demonul bolii (13, p. 79) şi tot el, iată, este desemnat să-l înfrunte pe Iuda şi să restabilească, la schimbarea anilor, ordinea cosmică: „Apoi Ilie-a venit, / Către Dotnnul a grăit: / – Doamne, Dumnezeul mieu, / Dă-mi mie, ce-oi cere eu! / Dumnezeu din graiu grăia: / – Mergi, alege-ţi tot p-ales! / Şi Ilie şi-a ales / Trăsnet, fulger tot p-ales”. (12, p. 87).

Ilie se înfăţişează la Dumnezeu cerându-i armele, la fel cum, în basmele româneşti, eroul-prinţ cere tatălui-împărat armele şi calul pe care acesta le-a folosit în tinereţe. Dumnezeu îi dăruieşte Sf. Ilie fulgerul, trăsnetul şi (colinda nu menţionează, dar o confirmă toate legendele şi credinţele populare), carul cu patru cai de foc. Tot astfel, în vederea înfruntării cu Tiamat, Bel-Marduk primeşte de la zei fulgerul – „o armă fără egal să lovească pe vrăjmaş” (Euuma Eliş IV, 30; cf. 1, p. 32) şi carul-furtună la care sunt înhămaţi cei patru cai-vân, turi: „Distrugătorul 14, „Necruţătorul”, „înecătorul” şi „Zburătorul” (Enûma Eliš IV, 50 – 52; cf. 1, p. 33).

Aşa cum vom vedea, scenariul colindei în discuţie comportă elemente cosmogonice; lumea nu este creată propriu-zis, dar este recreată printr-un act similar cosmogenezei. Înfruntarea cu monstrul (reiterare a înfruntării primordiale), nu şi-o mai asumă însă zeul suprem, Demiurgul, ci Sf. iâie – o ipostază „creştinată” a zeului furtunii. Similar se întâmplă lucrurile în diverse mituri luate de noi în discuţie ca termen de comparaţie; cei care au curajul să înfrunte demonul nu sunt zeii supremi ai cerului, ci cei ai fulgerului şi furtunii (Baal-Hadad, Zeus, Teshub, indra etc). Acest fenomen de „specializare” a zeilor cerului, sau de suplinire a acestora cu zeii fertilizatori ai furtunii şi ploii a fost explicat de M. Eliade prin „natura pasivă a divinităţilor cerului şi tendinţa lor de a face loc altor hierofanii care sunt mai concrete, mai personale, mai direct implicate în viaţa de zi cu zi a omului” (34, p. 82). Dei oţioşi sunt schimbaţi cu clei pluvioşi. Aceştia din urmă preiau de la cei dintâi – odată cu arma fulgerului – şi o bună parte din prerogative.

„Şi apoi (Sf. Ilie) că a plecat / După Iuda pân la iad, /
Tot trăsnind şi fulgerând / Şi în zbici de foc pocnind, /
Iuda, când îl auzea, / Sta în loc şi amorţia. / Dar Ilie l-a luat / Şi cu lanţu l-a legat”. (12, p. 87).

Înfruntarea dintre zeul furtunii şi demon este, ca şi celelalte motive mitice ale colindei, concis prezentată. Concis, dar precis. Niciun element important nu lipseşte din acest scenariu mitic arhicunoscut: coborârea zeului (eroului) în infern, lupta cu demonul (monstrul), folosirea unor arme redutabile, „legarea" demonului, recuperarea „însemnelor divine", restabilirea situaţiei cosmice dinaintea catastrofei.

Suntem din nou confruntaţi cu o imagine paradoxală, al cărei subtext am încercat să-l relevăm şi cu alte prilejuri.

Deşi Sf. Ilie foloseşte în luptă o armă aparent strict războinică – fulgerul (care „păleşte" < = arde şi loveşte), efectul este totuşi neaşteptat: Iuda nu este distrus, ci doar „amorţit".

Această „amorţire" este o alegorie mito-poetică menită să-i sugereze readucerea lui Iuda în starea de non-manifestare, în starea de „somn nepomenit 14 care, aşa cum am văzut, îi este proprie.

Într-o versiune asiriană a Mitului lui Zu (demonul care fură din cer „tăbliţele destinului"), se spune că Lugalbanda – zeul protector al cetăţii Uruk – l-ar fi învins pe demon, administrându-i somnifere (1, p. 65). Similar, zeul Ea îl pdoarme pe Apsu (principiul masculin-acvatic al Haosului), prin pronunţarea unui descântec magic: „El a turnat un somn peste el (Apsu) aşa că el a adormit adânc" (Enum e FAiş I, 64; cf. 1, p. 17). În aceeaşi epopee asiro-babiloniană a creacă. 201 coala 4

viei, zeul Marduk „amorţeşte" trupul lui Tiamat (principiul feminin-acvatic al Haosului): „Trupul i se înţepeni, gura rămase încleştată, deschisă", iar apoi leagă pe toţi demonii aliaţi lui Tiamat: „Aruncaţi în plasă, devin înlănţuiţi [...].

Puse în legături braţele lor, iar pe Kingu, care fusese făcut şef peste ei, l-a legat..." (Enûma Eliš IV, 100 – 120; cf.

1, p. 34 – 35). În textele sacre iraniene (Avesta), ca şi în comentariile târzii ale acestora (Dătastân-i Denâk şi Bundahishn), este relatat felul în care Ormază îl învinge pe Ahriman prin recitarea Ahuvar, „prin care a fost revelată creaţia şi sfârşitul creaţiei". În urma acestui tratament, Ahriman (ca şi întreaga sa armată de demoni) devine „neputincios", „năuc", „fără cunoştinţă", fiind lăsat „paralizat pe o perioadă de trei mii de ani" (Bundahishn, I; cf. 53, p. 318).

Motivul nu este specific doar zonei Orientului Apropiat, în basmul românesc „Harap Alb", eroul reuşeşte să se întoarcă cu sălăţile miraculoase din „grădina de – dincolo" (62, p. 24), numai după ce Sfânta Vineri adoarme ursul cu o fiertură din planta narcotică somnoroasă. Să ne amintim, de asemenea, de gestul lui Eneea care, pentru a pătrunde în Infern şi pentru a-l „îmblânzi" pe Cerber, îi oferă acestuia din urmă un aliment narcotic, pe bază de mac (89). În mitul argonauţilor, Iason răpune balaurul care păzea lâna de aur cu ajutorul unor cuvinte magice şi ierburi somnifere primite ac la vrăjitoarea Medeea: „După ce-l stropeşte cu iarbă cu soc adormitor şi-i spune de trei ori vorbe aducătoare de somn toropitor, care opresc marea tulburată şi fluviile repezi, un somn ciudat închide ochii balaurului" (Ovidius – Metamorfoze, VII).

Motivul adorimirii/amorţirii demonului de către zeu (erou), este sinonim cu cel al „legării" acestuia. Aceste forme de „îmblânzire" a monstrului definesc zeul (eroul) magician, în antiteză cu zeul (eroul) războinic care decapitează monstrul cu sabia, sau îl străpunge cu suliţa. Totuşi, cele două tipuri de zei (magicieni, respectiv războinici), sunt rar strict delimitate. Marduk, de exemplu, în vederea confruntării cu demonul Tiamat, se înarmează până în dinţi cu arme „războinice" (arc cu săgeţi, măciucă, fulger etc), dar nu le neglijează nici pe cele „magice": „El făcu o plasă să prindă pe Tiamat

[…] Drept manta purta o platoşă îngrozitoare, de al său nimb înfricoşător îi era înconjurat capul […] între buzele sale el ţinea un descântec, o iarbă să distrugă otrava el ţinea în mina sa…” (Enûma Eliš, IV, 41 – 62; cf. 1, p. 32 – 33). Şi, aşa cum am văzut, înainte de a sfârteea demonii inamici – ca un zeu războinic, el îi „amorţeşte 14 şi îi „leagă” – ca un zeu magician. Chiar şi Sf. Gheorghe, sfânt militar prin excelenţă, apelează la serviciile fecioarei care îl leagă pe balaur.

Astfel de exemple de concomitenţă, mai mult sau mai puţin evidentă, a atributelor „războinice” şi respectiv „magice” ale unui zeu (erou) sunt nenumărate; simpla lor trecere în revistă ne-ar cere câteva pagini. Vom consemna totuşi faptul că împărţirea armelor de care se folosesc zeii (eroii)

În arme „războinice” şi respectiv „magice” este întrucâtva convenţională, având în vedere că „din perspectiva gândirii arhaice, o armă este întotdeauna un mijloc magic” (4 i, p. 132). Astfel se explică de ce, în foarte multe scenarii mitice, arma războinică este dublată de una magică şi de ce gestul războinic al zeului (eroului) precede, dublează sau urmează unui gest magic. O situaţie insolită, dar care devine logică în urma consideraţiilor de mai sus, este aceea în care zeul sau eroul, cu toate că, în cadrul înfruntării cu monstrul, u zează de o armă războinică – efectul acţiunii sale este strict magic. Este cazul eroului de colindă care leagă zeul „cu cordiţa arcului”, a Sf. Ilie care, în colinda pe care o comentăm, amorţeşte şi leagă pe Iuda folosind fulgerul ş.a.m.d.

În legenda apocrifă, pe care N. Cartojan o considera «a fiind prototipul ciclului de colinde Furarea astrelor, nu apare motivul amorţirii şi legării lui Satanail. Arhanghelul Mihail poartă cu acesta un război cosmic în toată regula şi învingându-l (cu ajutorul lui Dumnezeu, pe care de fapt îl suplineşte, ca şi Sf. Ilie în colindă), îl prăbuşeşte în fundul

marilor. Sigur că paralele şi chiar eventuale modele pentru răpunerea şi legarea lui Iuda de către Sf. Ilie putem găsi în religiile şi mitologiile Europei şi Asiei. Este suficient, să-l amintim pe Zeus care fulgeră şi leagă în Tartar pe Titani:

„Titanii 1 Aprig izbiţise-ncovoaie, sub largul pământ îi afundă / Zeus, ferecaţi cu zăvoare şi lanţuri ce nu se dezleagă" (Hesiod, Theogonia), sau pe îngerul apocaliptic „pogorându-se din cer, având cheia genunii şi un lanţ mare în mâna lui. Şi a prins pe balaur, pe şarpele cel vechi, care este diavolul şi Satana, şi l-a legat pe o mie de ani. Şi l-a aruncat în adânc şi l-a închis şi a pecetluit deasupra lui..." (Apocalips, 20, 1 – 3). În acest sens, vezi şi motivul nr. G 303.8.

4.1 – „Diavol legat cu un lanţ uriaş" în Stith Thompson, Moţi – Index of Folk-Literature.

Dar nu trebuie să căutăm prea departe; în folclorul mitic românesc acest motiv îl găsim atestat din abundenţă:

demonul este legat, sau cel mai adesea, ca şi în colinda noastră, el este lovit (bătut) şi legat (vezi şi colinda tip 185, Pedepsirea lui Iuda, în care Iisus îl bate şi îl leagă în lanţuri pe Iuda – 42, p. 305). Aceasta se întâmplă mai ales când demonului i se pretinde ceva: obiecte răpite sau cunoştinţe deţinute de acesta. Să trecem în revistă câteva exemple, pentru că ele conţin motive similare cu cele din scenariul colindei în discuţie: într-un descântec de Samcă (Avestiţă) – cules în Bucovina şi publicat prima dată în 1869 – arhanghelul Mihail prinde demonul feminin „De părul capului /

Şi o leagă / Cu lanţuri de fier /... / Şi începu / A o bate foarte tare / Ca să spuie / Toate meşteşugurile [şi numele – n.n.] sale" (41, p. 459). În colindele şi baladele „de pescari", eroul (de regulă Antofiţă), prinde puiul de Iudă (Vidră) şi apoi îl leagă („Cu trei ştreanguri de mătase / Dă mi-l tăiase la oase") şi-l bate („Tot cu fieru plugului / Pe faţa obrazului / Cu sfârcu zgârbaciului"), pentru a afla de

la el unde şi cum să pesciască în Vidros – secret pe care îl deţine doar demonul acvatic Iuda („îl bătea şi-l chinuia / Şi dă peştel suduia” – 43, p. 165 şi 41, p. 105). De asemenea, în popor se crede că un om „tare de înger”, dacă se întâlneşte cu dracul, poate să-l lege „cu brăcinarul” şi să-l „bată mereu”, până ce acesta îi dă banii (comorile) peste care e stăpân (29, p. 173). Când se rătăceşte un obiect, se crede că acesta a fost furat de dracul. Pentru a-l recupera, copiii recurg la un fel de conjuraţie în care ameninţă diavolul că va fi legat şi bătut: „Scoate, drace, ce-ai furat, / Că te-oi bate spânzurat / Cu fiarele plugului / Pe părţile dosului” (44, p. 472 şi 45, p. 59, 114), sau „Scoate, drace, ce-ai furat, / Că te leg de-un păr uscat, / Şi-ţi dau cu securea-n cap” (86).

Observăm analogia scenariilor mito-rituale, în toate exemplele citate mai sus: sfântul (eroul, omul) îl leagă (spânzură) şi-l bate (loveşte) pe demon, pentru a recupera obiecte furate sau pentru a-i smulge secrete deţinute de acesta. Acelaşi motiv epico-mitic apare în colinda „Furarea astrelor” Gestul Sf. Ilie este unul magico-războinic: el loveşte (cu fulgerul) şi leagă (cu lanţul) demonul, pentru a recupera însemnele divine prădate de acesta din rai. Efectul este cel scontat.

7. REINSTAURAREA ORDINII COSMICE „Şi-a luat (Sf. Ilie) luna cu lumina, / Soarele cu razele, /

Stelele cu florile / Şi scaun de judecată. / Şi la Rai că nu-şi pleca, / Şi în Rai le aşeza. / Iar Raiul s-a luminat / Şi iadul s-a-ntunecat. / C-aşa-i data Raiului / Şi datina iadului / De acum până-n vecie, /Slava Domnului să fie. (6, p. 117 – 118).

Chiar dacă textul colindei nu descrie un act propriu-zis de creaţie a Cosmosului, semnificaţia cosmogonică a colindei este evidentă. Sf. Ilie (re) stabileşte ordinea Lumii, permiţându-i să dureze încă un an. Într-un Cosmos cufundat în Haos, el reinstaurează legile („data Raiului şi

datina iadului*), abrogate temporar, dar ciclic, de Iuda. Lumea este re-făcută („împrennoită* – cum spun colindele), dar această înnoire este văzută ca o cosmogeneză propriu-zisă, care se produce „tocma-n noaptea lui Crăciun*: „De-astă seară-i seară mare, /

Seară Lnare-a lui de Ajun, / Tocma-n noaptea lui Crăciun. /

Pământul s-a-mprennoit / Prennoit, s-a ridicat / Patru colţuri de pământ, / Pe patru stâlpi de argint. / Frumos cer s-ampodobit, / Tot cu stele mărunţele, / Printre ele mai mărele. / Luce luna cu lumina / Şi soarele cu căldura. (9, p. 13).

În continuarea colindei, fiecare rază a „soarelui cu şase raze* luminează, încălzeşte, fertilizează, dă viaţă, de fapt, câte unui colţ al întregii naturi: „târlele mieilor*, „strungile oilor*, „podgorii cu vii*, „grâne aurii*, „livezi Verzi, şi, în final, întreaga gospodărie a „gazdelor* cărora li se colindă (9, p. 13 – 14).

Scenariul vedic al înfruntării dintre Indra şi Vritra este iSimilar cu col al înfruntării dintre Sf. Ilie, şi Iuda şi, de aceea, comentariul pe care îl face M. Eliade primului scenariu, este, în bună măsură, valabil şi în cazul celui de-al doilea: „A-l fulgera şi a-l decapita (pe Vritra – n.n.) echivalează cu actul creaţiei... Vritra confiscase Apele şi le păzea în adâncul munţilor. Aceasta înseamnă: 1. fie că Vritra era stăpânul absolut – cum era Tiahiat sau orice, altă divinitate ofidiană – al întregului haos anterior Creaţiei; 2., fie că Lnarele Şarpe, păzind Apele numai pentru el, a lăsat lumea întreagă devastată de secetă. Că această confiscare a avut loc înaintea actului Creaţiei, sau că a avut loc după fundarea lumii, sensul rămâne acelaşi: Vritra «împiedi că, lumea să se facă sau să dureze. Simbol al non-manifestării, al latenţei sau al amorfului, Vritra reprezintă Haosul dinaintea Creaţier (20, p. 32). Se pare chiar, că acest scenariu a fost la origine un mit cosmogonic

propriu-zis, având în vedere linele comentarii cuprinse în Rig Vecia: prin victoria sa, hidra a creat soarele, cerul şi dimineaţa (R.V. I, 33, 4); Indra, de la naştere, a despărţit Cerul de Pământ, a întărit boita cerească şi, aruncând vajra (fulgerul), l-a despicat pe Vritra care ţinea închise apele cosmice în întuneric (R.V. X, 113, 4 – 6); „Prin puterea sa, el a desfăşurat cele două lumi, Cerul şi Pământul, şi a făcut ca Soarele să strălucească 14 (R.V.

VIII, 3, C; cf. 31, p. 216).

Am optat pentru comentarea colindei tip Furarea astrelor din mai multe considerente. În primul rând, colinda – în general – face parte dintre speciile folclorice rituale (ca şi descântecul, bocetul etc.). Or, este de presupus că anume aceste creaţii au rămas neschimbate în fondul lor, chiar dacă „unele teme de obârşie străveche au primit coloratură creştină" (93, p. 362). Pentru mentalitatea arhaică şi tradiţională, alterarea unui text ritual este de neînchipuit; consecinţele ar fi grave: textul şi-ar pierde efectul sau ar căpăta un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat, de regulă, neschimbate de-a lungul secolelor şi de aceea studierea lor este atât de profitabilă.

Pentru a evita consideraţii care ar fi putut deveni prea generale sau strict teoretice, am ales – ca obiect al analizei – colinda tip Furarea astrelor (sau Prădarea raiului), nu numai pentru că este „una dintre cele mai răspândite colinde în toate provinciile româneşti" (93, p. 362), dar şi pentru deosebitele valenţe mitice şi semnificaţii simbolice care zac „ascunse" în urzeala scenariului ei. Valenţe şi semnificaţii care apar în adevărata lor lumină doar dacă sunt receptate în contextul ritual în care colinda este încântată (regenerarea Timpului / Cosmosului uzat). Dar şi reciproc: aşa cum am văzut, abia anumite motive mitice din scenariul colindei sunt în măsură să redea coerenţă textului şi contextului mitico-

ritual şi să reveleze sensuri uitate ale unor credinţe şi practici rituale specifice sărbătorilor de iarnă. Dat fiind că aceeaşi mentalitate mitică operează la nivelul ambelor paliere, această relaţie simbiotică apare ca evidentă, chiar dacă, uneori, a rămas nesesizată de exegeţi ai fenomenului.

NOTE LA „MOTIVE ŞI SEMNIFICAŢII MITICE ÎN COLINDA TIP

«FURAREA ASTRELOR»".

1 *** – Gândirea asiro-babiloniană în texte: Studiu introductiv Constantin Daniel; Traducere, notiţe introductive şi note: Athanase Negoiţă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975.

2» ** – Tăbliţele de argilă. Scrieri din orientul antic; Traducere, prefaţă, cuvinte înainte şi note de Constantin Daniel şi Ion Acsan, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

3 Tudor Pamfile – Povestea lumii de demult, după credinţele poporului român, Bucureşti, 1913.

4 Al. Rosetti – Colindele religioasă la români, Bucureşti, 1920.

5 N. Cartojan – Cărţile populare în literatura românească, vol.

I şi II, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

6 G. Breazul – Colinde, culegere întocmită! de... Bucureşti, 1938.

7 Const. A. Ionescu – Colinde cu text şi melodie culese şi notate se... Sibiu, 1944.

8 Adrian Fochi – Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Dansuşianu, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

9 C. Mohanu – Fântâna dorului, poezii populara din Ţara Inviştei, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

10 Mihai Coman – Sora soarelui, Schiţe pentru o frescă mitologică, Editura Albatros, Bucureşti, 1933.

11 Gheorghe Muşu – Zei, eroi, personaje, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 16; vezi şi I. Georgieva, Bulgarian Mythology, Sofia, 1985, p. 90 – 91.

12 Alexiu Viciu – Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun şi credinţe poporane. Culegere cu a (d) notaţiuni şi glosar de... Bucureşti, 1914.

13 Teodor T. Burada – O călătorie în Dobrogea, Iaşi, 1880; cf.

Teodor T. Burada – Opere vol. IV, Editura Muzicală, Bucureşti, 1980, p. 15 – 18.

14 Lucia Cireş – Colinde din Moldova. Cercetare monografică, Caietele Arhivei de Folclor V, Iaşi, 1984.

15 Roger Caillois – Eseuri despre imaginaţie, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

16 Oskar Dähnhardt – Natursagen I, Leipzig und Berlin, 1907.

17 Ovidiu Bârlea – Colindatul în Transilvania, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965 – 1967”, p. 247 – 304

Cluj. 1969.

18 At. M. Marienescu – Poezii populare din Transilvania, Editura Minerva, Bucureşti, 1971.

39 Ion G. Zbiera – Colinde, cântice de stea şi urări la nunti „din popor luate şi poporului date de... Cernăuţi, 1888.

20 Mircea Eliade – Le mythe de l’eternei retour. Archetypes < r repâlition, Editions Gallimard, Paris, 1969.

21 Sim. FI. Marian – Sărbătorile la români, studiu etnoijrahr.

vol. I, Cârnilegile, Bucureşti, 1898.

22 Mihai Coman – Izvoare mitice, Editura Cartea Rămâneai! îi.

Bucureşti, 1980.

23 V.I. Propp – Rădăcinile istorice ale basmului fantastic, Bditura Univers, 3 ucureşti, 1973.

24.1. – A. Candrea – „Tabu” în limbă. Nume interzise în Omagiu lui 1. Bianu, Bucureşti, 1927, p. 71 – 78.

25 Ion G. Zbiera – Poveşti poporale româneşti, din popor luate şi poporului date, Cernăuţi, 1886.

26 V. Bologa – Colinde poporale din Ardeal, Sibiu, 1937.

27 Sim. Fi. Marian – Sărbătorile la români. Studiu etnografic vol. II Păresimile, Bucureşti, 1899.

28 D. Cantemir – Istoria ieroglifică, vol. I, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1965.

29 Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea – Tipologia folclorului, din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Haşdeu, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

30 *** – Cândirea feniciană în texte, Studiu introductiv: Constantin Daniel; Traducere, notiţe introductive şi note: Athanase Negoiţă, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

31 Mircea Eliade – Istoria credinţelor şi ideilor religioase, vol.

I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

32 Tudor Pamfile – Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic. Bucureşti, 1911.

33 Mircea Eliade – Aspecte ale mitului, Editura Univers, Bucureşti, 1978.

34 Mircea Eliade – Patterns în Comparative Religion, New York, 1974.

35 Vezi Adrian Şuştea – Legende cosmogonice româneşti, în „Vatra”, nr. 9/1984 şi Idem, La facerea lumii… în „R.I.T.L.”, nr. 3 – 4, 1988, p. 161 – 169, unde sunt prezentate – chiar dacă în alt context – astfel de legende.

36 Tudor Pamfile – Cerul şi podoabele lui, după credinţele poporului român, Bucureşti, 1915.

37 Ernest Bernea – Contribuţii la problema calendarului în satul Cornova, în „Arhiva pentru ştiinţă şi

reformă socială”, an X, nr.
1 – 4, p. 191 – 205, Bucureşti, 1932, şi Ido în Cadre ale gândirii populare româneşti, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1985, p. 197.
38 Sim. FI. Marian – Înmormântarea la români. Studiu etnografic. Bucureşti, 1892.
39 Mircea Eiiade – De la Zalmoxis la Genghis-han, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.
40 Mircea Eiiade – Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Gallimard, Paris, 1979.
41 G. Dem. Teodorescu – Poezii populare române, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.
42 Colinda românească, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.
43 Al. I. Amzulescu – Cântecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice, Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1981.
44 Elena Niculiţă-Voronca – Datinile şi credinţele poporului român, Cernăuţi, 1903.
45 I.-A. Candrea – Folhlorul medical român comparat, Bucureşti, 1944.
46 Tuclor Pamfile – Sărbătorile la români. Crăciunul. Studiu etnografic, Bucureşti, 1914.
47 Al. T. Amzulescu – Cântece bătrâneşti, Editura Minerva, Bucureşti, 1974.
48 Petru Caraman – Colindatul la români, slavi şi la alte popoare. Studiul de folclor comparat. Editura Minerva, Bucureşti, 1983...
49 James George Frazer – Creanga de aur, vol. I – V, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.
50 Petru Caraman – Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi. Contribuţie la studiul mitologiei creştina din oriental Europei. Iaşi, 1931.
5! Maurice Lambert – „La naissance du monde a Sumei” în „Sources orienta Ies” vol. 1 – La naissance du

monde, p. 93 – 113, E
«iifions du Seuil, Paris, 1959.
52 S.N. Kramer – Istoria începe la Sumer, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.
53 Marian Mole – La naissance de monde dans Viran pârâislumique, în „Sources orientales" voi: I – La naissance du monde, p. 299 – 328, Editions du Seuil, Paris, 1959.
54 Artur Gorovei – Literatura populară II (Descintecele românilor), Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
55 *** – La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice. Editura pentru literatură. Bucureşti, 1964.
56 Vasile Bogrea – Pagini istorico-filologice, Editura Dacia, Cluj, 1971.
57 Lazăr Şăineanu – Basmele române, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.
58 Teodor T. Burada – Privelişti şi datini strămoşeşti, în „Arhiva", Iaşi, nr. 7 şi 8/1909; cf. Teodor T. Burada – Opere, vol. III, p. 210 – 224, Editura Muzicală, Bucureşti, 1978.
59 Romulus Vulcănescu – Măştile populare. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
60 Romulus Vulcănescu – Mitologic română, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1985.
61 o – Folclor din Oltenia şi Muntenia, vol. V, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.
62 Andrei Cişteanu – Grădina de dincolo. Comentarii mitologice, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
63 Tudor Pamfile – Mitologie românească I, Duşmani. Şi prieteni ai omului, Bucureşti, 1916.
84 Adriana Ionescu – Lexicul românesc de provenienţă autohtonă în textele din sec, al XVI-lea – al XVIII-lea, Universitatea din Bucureşti, 1985.
65 I. Coteanu şi colectiv – Istoria Umilii române, vol. II, Editura Academiei R.S. România, Bucureşti, 1969.

G3 Adriana Ionescu – Some remarks on the Romanian subsiraium suffix – v.re în Ades du 7/e congres internaţional de thracologie.

vol. III, p. 67 – 71, Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1980.

C7 Vezi eseurile de antropologie a sărbătorii, în volumul Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc (Ed. Eminescu, Buc., 1985), semnat de Paul P. Dregeanu, în care autorul reconstituie „portretul robot" al lui Homo festus, desfăcând şi analizând complicatele mecanisme ale comportamentului festiv.

63 Extrem de interesant este faptul că în unele basme culte, moderne – mai ales cele care preiau şi reasamblează motive epice tradiţionale – regăsim acest topos mitic. Eroii din „basmul" lui Frank Baum cad şi ei într-un somn letargic pe un „câmp cu maci ucigători", aflat în vecinătatea ţinutului vrăjitorului Oz.

Dintre basmele tradiţionale româneşti vom mai da un singur exemplu: Povestea lui Grigoraş şi Vasilică. Cum au adus Soarele de la cei trei zmei de pe cea lume. Plecaţi după soarele furat de zmei, eroii trebuie să depăşească „proba somnului", atât la intrarea în cât şi la ieşirea din „cea lume". La ducere, adorm amândoi şi doar adevăratul erou (Vasilică) reuşeşte să se trezească. La întoarcere, amândoi trec cu bine peste „câmpul cu somnul", dar tot datorită lui Vasilică (S. FI. Marian, Basme populare româneşti, Ed. Minerva, 1984, p. 293 ş.a.). Comentând basme ruseşti similare, V.I. Propp ajunge la o concluzie care se verifică doar uneori, ea neputând fi instaurată ca regulă: „Pretinsul erou adoarme, nu însă şi adevăratul erou* (23, p

274). Chiar şi un „sfânt militar", ca Teodor Tiron, adoarme în pădurea balaurului, înainte de a-l înfrunta şi răpune (Varlaam, Cazania, 164: 1, F.R.L.A., Bucureşti, 1943, p. 425).

69 Oboseala lui Dumnezeu şi somnul acestuia pe

„patul” de nămol adus din fundul apelor primordiale, apar şi în legendele cosmogonice bogomile, culese la sud şi la nord de Dunăre (cf. Jordarj Ivanov, Livres <§ Legendes Bogomiles, Paris, 1976, p. 292 – 297), în legende mongole (M. Eliade, Istoria credinţelor şi ideilor religioase.

Buc., 1988, vol. III, p. 15) şi uralo-altaice (Uno Harva, Les Representations Religieuses des Psuples Alta jques, Gallimard, Paris, 1952, p. 72). „Ceea ce surprinde pe drept cuvânt în aceste povestiri mitologice – notează M. Eliade – este oboseala lui Dumnezeu după ce a creat lumea. Dumnezeu vrea să se odihnească sau simte nevoia să doarmă: ca ţăranul după o zi de muncă, adoarme profund, în aşa fel încât nu mai simte nici măcar că-l împinge Diavolul. E adevărat că în asemenea povestiri populare Dumnezeu suportă de multe ori o puternică antropomorfizare. Totuşi, în mitul nostru, oboseala şi somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut nimic: Diavolul este cel care s-a scufundat de trei ori (şi nu s-a culcat numai pentru atâta), şi de fapt Pământul s-a dilatat considerabil doar prin «magie»” (39, p. 96 – 97).

70 Mihail Robea, – Basme, snoave, legende şi povestiri populare, Folclor din Valea Vâlsanului – Argeş, Soc. Lit. „Relief românesc”, Bucureşti, 1979, p. 155 – 157.

71 Ion Ghinoiu, – Vârstela timpului, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1988.

72. L. Blaga a denumit aceasta viziune „Transcendentul care coboară”, exemplificând-o, printre altele, cu acest început de colindă:

„Ian ieşiţi voi mari boieri, / Florile-s dalbe de măr, / De vedeţi pe Dumnezeu / Cum coboară de frumos, / De frumos, de cuvios, / Tot pe scări de luminări / Cu-n veşmânt pân la pământ...”; cf. L. Blaga, Despre gândirea magică, F.R.L.A., Bucureşti, 1941, p. 110.

73. Nu este întâmplător faptul că Sf. Vasile – a cărui

zi (1 ianuarie) cade în mijlocul sărbătorilor de iarnă – apare, în legendele populare româneşti, în posturi altfel improprii unui sfânt: „un tânăr chefliu care stă călare pe butoi, bea şi mănâncă, petrece şi iubeşte” (71, p. 120).

74. „Excesele din noaptea de revelion – observă I. Ghinoiu – sunt, oricât de curios s-ar părea, supravieţuiri ale unor străvechi ospeţe rituale” (71, p. 134).

75. a) Petre Ispirescu, Legende sau basmele românilor, Ed. Facla, Timişoara, 1984, p. 255 ş.u; b) Artur Gorovei, Literatură populară Culegeri şi studii, Ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Ed. Minerva, 1976, p. 69 ş.a. c) Cele trei rodii aurite. O istorie a basmelor româneşti în texte, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979, p. 156 ş.u; d) P. Ispirescu, op. cit., p. 151 ş.a.

76. L. Blaga, Opere, vol. 9 (Trilogia culturii), Ed. Minerva, 1985, p. 244.

77. Plutarque, Oeuvres morales, tom IV, Paris, 1844.

78. Orfeu, Imnuri, Ed. Univers, Bucureşti, 1972.

79. Pentru consideraţii pe marginea aceluiaşi subiect, vezi Ov. Bârlea, Folclorul românesc, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981, vol. I, p. 483 – 484 şi Ion H. Ciubotaru, Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova (Marea trecere), Caietele Arhivei de Folclor, vol. VII, Iaşi, 1986, p. XXX.

80. Iată şi alte variante, cu imagini înrudite: „De când Domnu-a d-adormit, / Florile l-au năpădit, / Rugăciuni nu s-au făcut / Nici în cer, nici pe pământ” (Sabin Drăgoi, 303 colinde, Craiova, 1930, nr.

25), sau „Sub roşu din răsărit, / Domnului Doamne, / Este-un măr mândru-nflorit, / La tulpina mărului / Greu-i Domnul d-adormit /

Nu să putea discepta / Nu ştiu b(e)at îi ori beteag, / Că-i cu moartea lângă cap / Şi cu cucu la picioare” (cf. Achim Stoian, Motivul somntrezie în colinde, în „Echinox”, Cluj-Napoca, nr. 1-2/1986, p. 12 – 13).

81. Vezi Petru Caraman, Descolindatul în sud-estul Europei, I, în „Anuarul de folclor”, Cluj-Napoca, vol. II, 1981, p. 57 – 94.

82. Aristotel, Metafizica, Ed. Acad. R.P. România, Bucureşti, 1905, p. 300.

83. „Toţi oamenii suferă de frică. Toţi. Cel care nu suferă de frică nu-i normal şi asta n-are nimic comun cu curajul” (J.-P. Sartre, Le sursis, Paris, 1945, p. 56).

84. Este inutil să psihanalizăm în detaliu fenomenul; este suficient să precizăm faptul că demonofobia de care suferă eroii, sfinţii şi zeii este o proiecţie la nivel mitic a demonofobiei de care suferă oamenii înşişi. Pentru acest fenomen (satanofobia) – chiar dacă limitat în timp (Evul Mediu) şi în spaţiu (Europa occidentală) – vezi Jean Delumeau, Frica în Occident (sec. XIV – XVIII). O cetate asediată, Ed. Meridiane, Bucureşti, vol. II, p. 67 ş.a. Pentru iconografia demonică în Evul Mediu european şi pentru împrumuturile din Orient, vezi J. Baltrusaitis, Evul Mediu fantastic, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1975, p. 126 ş.a.

85. În unele variante, cel căruia i se colindă este inclus în scenariu pentru a-l ajuta pe Sf. Ilie în vederea recuperării astrelor furate. În alte variante, flăcăul căruia i se colindă ia complet locul Sf. Ilie, preluându-i şi armele clasice: „tunurli şi fulger de” (93, p. 363).

Reapare aici un motiv la care am mai avut prilejul să ne referim: omul şi divinitatea „colaborează”; acţiunile lor sunt văzute ca fiind solidare, convergente, concomitente şi cu aceeaşi motivaţie: restabilirea ordinii cosmice, temporar periclitate.

86. Nelu Ionescu, Luci, Soare, luci. Din folclorul copiilor, Ed. Muzicală, Bucureşti, 1981, p. 188 – 189.

87. Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, Helsinki, 1932, vol. 1, motiv nr. A720.

88. Vezi 27, p. 199; 41, p. 461 – 462; Al. Rosetti, Limba descântecelor româneşti, Ed. Minerva, 1975, p. 86;

N. Leon, Istoria naturală medicală a poporului român, Bucureşti, 1903, p. 103 şi, mai ales, Moses Gaster, Chrestomaţie română, Leipzig/Bucureşti, 1391, vol. II, p. 138, unde este reprodus un astfel de descântec, dintr-un manuscris din 1784 (pentru comentarii, vezi nota 39).

89. Andrei Oişteanu, Mătrăguna şi alte plante psihotrope, în „Revista de istorie şi teorie literară", nr. 3 – 4/1988, p. 134 – 146.

90. M. Eliade, Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton University Press, 1974.

91. Nu numai somnul lui Dumnezeu determină compromiterea recoltei, ci şi cel al omului, în momentele critice ale anului. La slavii subcarpatici se credea că, dacă omul va dormi în noaptea de Crăciun sau în cea de Paşti, recolta de cereale, de in etc. va fi compromisă în anul respectiv (cf. Pierre Bogatyrev, Actes Magiques, Rites et Croyances en Russie Subcarpathique, Paris, 1929, p. 74). Pentru interdicţia de a dormi în ziua de Paşti, vezi şi S. FI. Marin, Sărbătorile la români, vol. III, Bucureşti, 1901, p. 102.

92. În balada Milea – „una din cele mai răspândite creaţii baladice româneşti", cum o considera A. Foc-hi – intrarea şarpelui în sân, adormirea eroului şi împresurarea lui de flori sunt, practic, trei acţiuni concomitente: „Da eu, taică, am greşit, / Am greşit cie-am adormit / Sub un pom mare-nflorit. / Un vânt mare mi-a bătut /

Şi pomul s-a clătinat, /Florile m-au presurat, / Şarpe-n sân eu mi-a intrat". Pe când submotivul „împresurarea eroului de flori" se regăseşte în marea majoritate a variantelor româneşti (în 105, din 133

de variante), în schimb el lipseşte din toate celelalte versiuni sud-est europene ale baladei (bulgare, macedonene, sârbo-croate, maghiare), cf. Adrian Fochi, Valori ale culturii populare româneşti, Ed. Minerva, Bucureşti, 1988, p. 82.

93. Ov. Bârlea, Folclorul românesc, vol. I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981.

94. Pentru aspectele malefice ale demonului Iuda în folclorul mitic sud-slav, vezi Anca Irina Ionescu, Lingvistică şi mitologic, Ed.

Litera, Bucureşti, 1973, p. 114 – 115 şi Ivanichka Georgieva, Flulgariar.

hiyihologij, Svyat Publishers, Sofia, 1985, p. 29 şi p. 75.

II. LEGENDA ROMÂNEASCĂ A POTOPULUI

De fenomenul mito-religios care a luat naştere în spaţiul carpato-dunărean odată cu pătrunderea creştinismului, s-au ocupat o serie de cercetători. Majoritatea au consemnat şi demonstrat originalitatea şi complexitatea fenomenului.

Sincretismul păgâno-creştin este rezultatul unui îndelungat şi complicat proces de întrepătrundere, care a început prin secolul al IV-lea e.n. şi care, teoretic, nu s-a încheiat nici până în ziua de azi. „... Biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente «păgâne» (adică, aparţinând religiei cosmice) în practicile şi legendele creştine – notează Mircea Eliade. Rezultatul acestei lupte înverşunate a fost mai curând modest, mai ales în sudul şi sud-estul Europei, unde folclorul şi practicile religioase ale populaţiilor rurale mai înfăţişau încă, la sfârşitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri şi ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie 14 (1, p. 160). Despre o atitudine intolerantă a Bisericii, faţă de o înrădăcinată şi vio religie populară autohtonă, nu putea fi vorba; o astfel de poziţie rigidă ar fi compromis însăşi pătrunderea creştinismului în rândul populaţiei. O tactică mai abilă, conciliatoare, s-a impus de la sine:

preluarea unor zei, credinţe şi practici păgâne şi adaptarea lor după calapodul noii religii. Zeul sau eroul

ucigător de balaur a devenit Sf. Gheorghe; zeul furtunii a fost înlocuit cu Sf. Ilie („sfânt mare, cu roşu la calendar” – indiciu al importanţei zeului furtunii în panteonul arhaic autohton); zeiţa fertilităţii a fost asimilată cu Sf. Maria; duhurile rele au devenit ipostaze ale lui Iuda sau Scaraoţchi (conform pronunţiei slave a supranumelui lui Iuda Iscarioteanul – Iskariotki); vechii preoţi-magi au primit (sau şi-au luat) ca „patron” pe legendarul rege biblic Solomon (de unde apelativul „solomonari”) şi aşa mai departe. Dar dacă pentru Sf. Gheorghe, Sf. Maria, prorocul Eliah, apostolul Iuda, regele Solomon etc.

s-au găsit, într-un fel sau altul, zei sau eroi cu care (uneori forţat, alteori nu) au putut fi asimilaţi sau chiar identificaţi, este interesant în schimb de un mărit felul în care au fost preluate alte figuri biblice, care nu aveau corespondent în mitologia daco-română.

Mitul potopului este un mit universal, cu arie imensă de răspândire (China, India, Orientul Apropiat, civilizaţia maya, America de Nord, Oceania etc.), dar relativ rar atestat în tradiţiile arhaice europene: la greci (posibilă influenţă orientală) şi la nordici, unde potopul este descris în două forme diferite – inundaţie cu sângele uriaşului Ymir şi acoperirea cu zăpezi (probabil o reminiscenţă din mitologia ariană, pentru că în Avesta este descris un fenomen mitic similar). Şi la români sunt atestate legende privind distrugerea prin inundaţii a unor spiţe „ratate 14 de oameni primordiali (3, p. 136 – 139; 23, p. 31; 25, p. 72) – Urieşi, Jidovi, Căpcăun; – „răzvrătiţi împotriva ordinii divine instaurate la antropogenie pe pământ, pentru că se mâncau între ei şi devastau din răutate pădurile, câmpiile şi animalele” (69, p. 426). Ei ar fi fost înecaţi pentru ca „în locul lor să facă [Dumnezeu – n.n.] alţi oameni mai mici şi mai ascultători” (3, p. 137). Etnologul Romulus Vulcănescu (69, p. 427) a considerat că aceste legende sunt de sorginte locală, fiind generate de un „substrat mai vechi

european sau indo-european al mitului care anticipează legenda iudeo-creştină a potopului lui Noe” (78).

1. MASA DE FIER

De regulă, legendele şi credinţele populare româneşti referitoare la potop au urmat modelul biblic al mitului; totuşi, modificări şi inserţii, aparent gratuite şi ilogice, se dovedesc a fi – aşa cum vom vedea – semnificative, fiind justificate de o anume mentalitate arhaică autohtonă. Astfel, vrând Dumnezeu să „potopească” omenirea, îl cheamă la el pe „un pui de rumân [sic], pre numele său Noe” (2, p. 153) şi-l învaţă cum să-şi construiască o corabie în care el, toţi ai săi şi câte o pereche din toate animalele vor fi singurii care vor scăpa de urgia potopului.

„— Dar cu ce mă fac, Doamne, ca să nu mă ia apa?

— Ia să te sui şi tu în corabie.

— Când?

— Când îi mânca pe masă de fier!”

După ce construieşte arca, lui Noe i se face foame, dar pentru că începuse să plouă şi pe jos era ud, nu ştie unde să mănânce. „De aceea înfige o sapă cu coada-n pământ şi cu leafa (=» tăişul) în sus şi se puse să mănânce pe ea. Atunci îşi aduse aminte că mănâncă pe masă de fier şi deci o să fie un potop mare. De grabă îşi strânse din toate lucrurile de pe pământ şi din seminţe câte una şi intră în corabie” (3, p. 132).

Şi a fost un potop mare, cum n-o să mai fie „cât o fi lumea şi Ardealul”. În căutările noastre, nu am găsit acest motiv (sau vreunul similar) atestat în legende din afara arealului românesc; până la proba contrarie putem să considerăm că acest episod – înserat în legenda biblică – este de provenienţă românească. O primă întrebare este legitimă. Are acest episod vreo semnificaţie? Răspunsul nostru este afirmativa în primul rând pentru că, în general,

în creaţiile folclorice arhaice nu sunt vehiculate, decât accidental, motive gratuite.

Despre o justificare de ordin estetic nu poate fi vorba. Dimpotrivă, episodul este forţat construit din punct de vedere epic şi interpolarea lui în economia legendei este evident artificială. Putem spune chiar că se face un rabat de ordin stilistic, în favoarea a altceva. Ceva absolut obligatoriu o dată ce au fost acceptate riscurile acestui rabat şi o dată ce acest fragment, nereuşit stilistic, în loc să sucombe (aşa cum se întâmplă, de regulă, cu astfel de producţii în creaţia populară), a supravieţuit din generaţie în generaţie, din cine ştie ce vechime până în secolul nostru. Motivul nu apare accidental în vreo poveste minoră, ci este atestat în mai multe legende, culese la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, din diferite regiuni ale ţării (2, p. 153 – 157; 3, p. 124 – 133). Aceasta ne dă dreptul să credem nu numai în existenţa unei semnificaţii precise a episodului, dar şi că mentalitatea care a generat motivul şi apoi a justificat supravieţuirea lui a fost vie şi operantă până nu de mult, căci altfel nicio raţiune nu l-ar fi salvat de la „aruncarea peste bord”.

— Ca să rămânem în domeniul potopului.

Dacă prima întrebare a fost doar legitimă, în schimb a doua este obligatorie. Care este semnificaţia acestui episod?

În primul rând, vom menţiona prestigiul de care se bucură fierul în mentalitatea magică. El are valenţe apotropaice duhurile rele, stihiile, demonii „fug” de fier (4). Bogata atestare, atât pe verticala timpului cât şi pe orizontala spaţiului, a practicilor şi credinţelor generate de această mentalitate ne scuteşte să insistăm prea mult asupra acestui aspect. În al doilea rând, vom remarca prestigiul magico-simbolic de care se bucură unealta/arma. Cei doi termeni au fost, până nu de mult, aproape sinonimi

pentru ţăranul român, pentru care primele şi de multe ori singurele arme au fost uneltele (coasa, sapa, toporul, securea). Această armă-unealtă este dubletul simbolic al „armei” Demiurgului şi, ca atare, este investită cu aceleaşi valenţe magice ca şi modelul său uranian. În fine, la prestigiul fierului şi cel al armei, se adaugă prestigiul gestului întoarcerii cu tăişul în sus a unei arme/unelte de fier. Gestul „românului” Noe nu este unul practic şi paşnic (acela de a hainea fără să se ude – semnificaţie acordată ulterior, când cea iniţială s-a atrofiat), ci unul magic şi ameninţător, un gest de reiterare a actului primordial cosmogonic, din momentul zero al istoriei mitice a Universului, când Demiurgul a învins/ordonat Haosul cu arma sa (reprezentată de regulă prin fulger). Orice dezechilibru provocat «le o nouă manifestare a Haosului (potop, grindină, furtună, eclipsă, cutremur, molimă etc.), trebuie amendată pe loc pentru restabilirea ordinii cosmice. Or, pentru populaţiile arhaice cu anume mentalitate magică, omul nu este un simplu spectator pasiv la înfruntarea zeului cu stihia, ci un participant activ, solidar cu zeul demiurg – ambii fiind răspunzători de menţinerea echilibrului şi ordinii cosmice. Gestul „românului” Noe trebuie înţeles, probabil, din această perspectivă. Dacă vrem să refacem istoria unei astfel de mentalităţi la pre- şi proto-români, trebuie să ne referim, în primul rând, la practici atestate în antichitate la geto-daci şi la romani. Menţiunea lui Herodot (Istorii IV, 94) privind săgetarea norilor (daimonilor) furtunii de către geţi, în timp ce zeul lor făcea acelaşi lucru, mânuind fulgerul, este o primă atestare documentară (sec. V î.e.n.) a acestei mentalităţi şi practici magice.

Mult citata informaţie a lui Herodot pare a fi întărită de date arheologice. Este vorba de o cnemidă (datată sec. IV

Î.e.n.), descoperită în mormântul princiar getic de la

Agighiol (jud. Tulcea), pe care este reprezentat un călăreţ arcaş, săgetând un balaur uranian (7, p. 45). În sec. I e.n., autorul latin Columella (De re rustica) vorbeşte despre „gonitori de nori” (nubifugus), iar în sec. IV e.n., Palladius (De agricultura I, 35) descrie felul în care erau alungaţi, pe cale magică, norii de furtună cu grindină: „cruenta secures contra caelum minaciter levantur” („se ridică, contra cerului, în mod ameninţător, securi însângerate” –, cf. 5, p. 274).

Că astfel de rituri au supravieţuit până în secolul nostru, nu este niciun dubiu. Folclorul – sursă inepuizabilă de „documente 14 etnologice – abundă de astfel de credinţe şi practici magice. Stihiile meteorologice sunt alungate astfel.

se înfige toporul „cu muchia în sus în pragul uşii” (8, p. 477), sau se îngroapă „în pământ muchia săcurii cu tăişul spre cer”, sau se iau „patru furcuţe şi se implântă în patru părţi ale lumii”, sau se ia „în mână un fier, cu care se face crucea asupra norilor” şi aşa mai departe (93). Credinţa populară care justifică astfel de practici este următoarea: „Aceştia [balaurii aducători de furtună, grindina etc. – n.n.], când văd săcurea, ori cuţitul, ori sapa, ori coasa şi orice obiect de fier ascuţit, se abat în alte părţi de teamă ca să nu fie străpunşi” (9, p. 126). Gestul magic înfăptuit de Noe – conform variantelor româneşti ale legendei potopului – este în perfect acord cu riturile magice antifurtună practicate de ţăranii români din vechime până în urmă cu doar câteva decenii: „Când ploile nu mai încetează – spune un informator din Oltenia – sau când se pornesc cu furie, ameninţând a îneca pământul… se înfig sape şi securi în pământ… ca să se facă soare şi să stea ploile” (9, p. 66). Noe înfăptuieşte acelaşi gest ritual, cu aceeaşi unealtă şi în acelaşi scop magic.

După ce am trecut în revistă câteva credinţe şi practici, atestate de-a lungul a două milenii şi jumătate pe

teritoriul carpato-danubian, vom înţelege mai bine că inserţia în discuţie, produsă în mitul biblic al potopului, nu este gratuită, ci simptomatică şi definitorie. Legământul prin care Dumnezeul vetero-testamentar îi promitea lui Noe că va scăpa de urgia potopului, nu era suficient pentru daco-români, care se simţeau solidari cu întreaga natură şi participanţi activi la toate evenimentele cosmice. Ei nu-şi puteau imagină că cineva ar fi putut scăpa (împreună cu familia, casa/arca şi animalele sale) câc o stihie meteorologică, fără să fi practicat în prealabil anume acte magice, cu anume obiecte consacrate. Această inserţie (ca şi altele, pe care le vom comenta în continuare) a fost necesară; fără ea mitul ar fi rămas un „corp străin", fără sens şi ca atare fără uz, pentru o mentalitate arhaică integratoare, structurată pe coordonate şi linii de forţă diferite de cele ale mentalităţii care a generat mitul originar.

2. ARCA – VALENŢE SEMANTICE ŞI SIMBOLICE

Arca este în primul rând o casă, atât ca înfăţişare – este paralelipipedică, are pereţi, acoperiş, uşă, fereastră, este compartimentată şi Lnultietajată –, cât şi ca destinaţie – este o construcţie pentru locuit, e drept plutitoare, dar fără să aibă (paradoxal) sisteme caracteristice navigaţiei (de propulsie, de ghidare, de orientare etc.), sau elemente de arhitectură navală (prová, punte, catarg etc.). Pentru Gilbert Durand, ambarcaţiunea întruchipează „arhetipul liniştitor al găoacei protectoare, al vasului închis, al habitacolului „(10, p. 311).

Pentru Roland Barthes, nava este simbolul profund al „îngrădirii": „Predilecţia pentru navă constă întotdeauna din bucuria de-a te închide perfect [...], a îndrăgi navele înseamnă în primul rând a îndrăgi o casă superlativă, întrucât e ireme diabil închisă [...] nava, înainte de a fi un mijloc de transport, e un fapt care ţine de habitat „(11).

De altfel, lăcaşul mântuirii este plutitor doar atunci

când şi doar pentru că potopul este de natură acvatică. Atunci când stihia distrugătoare este de altă natură (foc, zăpadă, etc.), fiinţele supravieţuiesc sinistrului în „case" primitive (peşteră, scorbură; vezi 34 motivele A. 1021 – 1025), sau în case zidite, ca într-un mit iranian unde Yima (omul primordial), pentru a supravieţui potopului de zăpadă, îşi construieşte o casă – cetate, numită Vara = < „loc înzidit" (12; 200). Să mai amintim doar faptul că, în ambele variante ale legendei babiloniene a potopului, corabia mântuitoare este făcută după dărâmarea şi probabil din materialele casei: „Dărâmă-ţi (această) casă, construieşte-ţi o corabie!" (21, p. 95 şi p. 166).

Arca este mai mult decât o casă; este „casa lui Dumnezeu" (făcută la dorinţa şi după planurile sale), deci un „templu". Faptul că, în mitul babilonian al potopului, este indicat un templu (Apsu, durat de zeul Ea) ca model arhitectonic al arcei, faptul că, în diverse legende ale potopului (sumeriană, babiloniană, biblică, greacă), pe locul unde acostează arca se ridică un altar sau un templu, analogia etimologică Naus (navă) – Naos (templu), precum şi analogia metaforică Arcă – Biserică (Arca lui Noe – Nava lui Cristos), amândouă fiind lăcaşuri ale mântuirii, sunt doar câteva argumente în sprijinul acestei echivalări simbolice. În iconografia creştină, de-a lungul secolelor, arca lui Noe a fost figurată fie ca o simplă ladă (în creştinismul timpuriu: frescele cimitirului de la Priscille – sec. II, sau cele din catacombele de la Domitille – sec. IV), fie ca o casă plutitoare (pe un capitel al catedralei din Bourges – sec. XIII, sau într-o gravură din Biblia Sacra Germanica – sec. XV), fie sub forma unei bazilici cu trei nave (14). Filosoful latin Aurelius Augustinus (354 – 430 e.n.) – canonizat de biserica romano-catolică – a fost primul teolog creştin care a făcut comentarii pe marginea acestei simbolistici (De civitate Dei XV, 26); el a considerat arca lui Noe ca fiind o prefigurare simbolică a templului

creştin (15). Ulterior, ideea va fi vehiculată de diverse interpretări mistico-alegorice medievale (22) şi de texte bisericeşti, inclusiv de un „Molitvelnic, izvodit din slovenie pre limba rumâniască...”, tipărit în 1689: „Doamne dumnezeu, atoateţiitoriule! tu arătaşi corabia în chipul besearecii, între (=.. către) dreptul şi ugodnicul (= supusul) tău Noe...” (16.

p. 286).

În Biblie, arca lui Noe este desemnată prin cuvântul ebraic tebah = ladă, cutie. În limba latină el a fost tradus prin arca (ladă, sicriu, casetă etc.), cuvânt înrudit, se pare, cu turc.

ardja (ladă, cutie), cu numele grecesc al „corăbiei primordiale” (Argo) din legenda argonauţilor şi cu cuvântul românesc argea – o relicvă lingvistică al cărei polisemantism ne sugerează polisimbolismul arcei. Argea, printre altele, înseamnă: 1. (Arhitectură navală) părţile laterale ale unei ambarcaţiuni; „Plutaşii, când fac plute de dulapi, lătunoi sau scânduri, pe de lături, adică la stânga şi la dreapta plutei, leagă strâns câte o grindă, numită argea. Aceste argele apără pluta de a nu se desface când va fi izbită de valuri, de vreun pod sau ţărm etc.” (17); 2. (Arhitectură civilă) bordei, odaie, locuinţă subpământeană (unde ţes femeile), casă, scheletul unei case etc. (202); 3. (Arhitectură ecleziastică) templu, bolta mare a bisericii: „Argea este bolta cea mare a bisericii de sub turlă, obicinuit la mijlocul bisericii [...], locul din altar, destinat pentru stareţ, şi care este o scobitură boltită în zidul despre miazăzi al altarului, se numeşte: Argeaoa stareţului” (17).

Cuvântul argea este de origine traco-cimeriană şi „este unul din puţinele cuvinte cu prototip anteroman atestat în antichitate” (18, p. 252) de Ephoros (cf. Strabon, Geogr. V, 4, 5), Suidas, Ştefan Bizantinul etc. Filologii au stabilit că rom, argea are la bază rădăcina indo-europeană

ar (e) k-/ areg –, cu sensul „a închide, a păstra, a apăra”, din care mai derivă gr, arkeo, lat, arceo, sanser, raks (toate trei cu sensul „a apăra, a conserva”), lat, arca (ladă, casetă), arcanum (secret) şi arx (cetate), arm, argael (a stabili), goticul alhs, celticul argel (loc acoperit) şi argeot (pădure, în sens de fortificaţie naturală), v.ind, argala (zăvor, încuietoare), v. sax; rakud (casă), ags, reced (clădire, casă, palat, templu), alb, ragăl (colibă). (17, 18, 19, 20)... înrudirea dintre cuvântul latin arcă şi cuvântul românesc argea este „necontestabilă – cum observa B.P. Haşdeu – nu însă prin vreo transmisiune directă de la unii la; alţii, ci printr-o afinitate primordială ariană”. – {19, p... 579)...

Revenind la valenţele simbolice ale arcei lui Noe, dar mărind gradul de abstractizare a simbolului, vom observa că arca este o reprezentare a Lumii (imago mundi): în mitul babilonian (95), arca este edificată în şapte zile, iar zeul Ea sugerează ca model telmplul Apsu (21, p. 167), acelaşi care a servit ca model cosmogonic zeului Rel-Marduk, (21, p. 36).

Pe de altă parte, în majoritatea miturilor diluviene, planurile de construcţie ale arcei sunt dictate până la cel mai mic detaliu de zeul cosmocrat: dimensiuni, proporţii, materiale, tehnici de execuţie etc.; ba chiar, într-o versiune babiloniană, zeul Ea desenează pe pământ planul corăbiei mântuitoare (21, p. 96), iar într-o variantă românească, Dumnezeu îi indică lui Noe scheletul păsărilor, ca model (3).

Arca este un miero-eosmos, care are menirea de a regenera Lnacro-eosmosul: pe Oceanul primordial (Haosul acvatic) pluteşte arca, purtând în pântece singurele perechi de fiinţe rămase în viaţă (germenii noii creaţii), ca un ou cosmogonic (sau, mai exact, ou biogonic). Din punct de vedere mito-simbolic, arca efete departe de a fi o simplă ambarcaţiune de transport; ea este un depozit de date

genetice, o biote că (gr, bio = viaţă, theke = ladă, depozit), un receptacul ermetic care conţine (conservă) germenii lumii şi care trebuie să supravieţuiască sfârşitului acesteia, pentru a face posibil un nou început (în mitul babilonian al potopului, arca este numită „Păstrătoarea vieţii” – 21, p. 95 – 96). Menirea arcei nu este aceea de a transporta în spaţiu, ci de a transporta în timp, de a conserva deci, de a feri de distrugere, de a păstra închisă tainica sămânţă, pentru a permite noua gerjninaţie cosmică. ARCA ARCANUM ARCET (96).

Potopul – apa stihială care distruge vechea lume, dar şi apa primordială din care se naşte una nouă – este un „răgaz” necesar între o formă şi alta de manifestare a Creatului (în ebr. Noah = odihnă, refacere). În miturile potopului, arca – insulă plutitoare pe Oceanul primordial – acostează pe cel mai înalt munte (Axa şi Centrul Lumii), de unde Cosmosul va fi repopulat. Desigur, repopularea este doar o formă (diminuată) a recreării Cosmosului, dar din perspectivă miţO-simbolică, cele două forme de regenerare sunt perfect analogabile. Această analogie explică şi justifică un fenomen de identificare şi de suprapunere a celor două teme mitice, într-o legendă românească a potopului: după ce corbul – trimis în căutarea pământului – se întoarce fără rezultat (motiv biblic, cu rădăcini în mitologia sumero-akkadiană), Noe trimite broasca, în acelaşi scop. Parcursul acesteia nu mai este, însă, orizontal, în căutarea „vechiului pământ” (ca în cazul corbului), ci vertical, în căutarea unuia „nou”: „Broasca... s-a lăsat în josul apei trei zile, până a dat de uscat”. Motivul „plonjonul cosmogonic” continuă cu toate celelalte motive clasice din legendele cosmogonice româneşti: broasca aduce de pe fundul apelor, „în unghiile de la picioare”, puţin pământ, care e pus de Noe pe o frunză şi binecuvântat de Dumnezeu.

Dracul încearcă să răstoarne „palma de pământ”, dar

aceasta creşte şi se fac munţii, pământul etc. „Palma de pământ pe urmă a crescut şi s-a făcut mare şi Noe, cu nevasta şi cu dracul, s-au aşezat pe el. Noe pe urmă a semănat seminţe şi s-au făcut tot felul de bucate” (3, p. 149 – 150; vezi legende similare, propriu-zis cosmogonice, cu acelaşi „scufundător”, broasca, la 3, p. 24; 23, p. 971 – 972; 24, p. 143 – 144; 25, p. 79.) Interpolarea motivului „a doua zidire a lumii” (3, p. 149) în arhitectura epică a legendei româneşti a potopului este doar aparent insolită; semnificaţia cosmogonică a legendei diluviului justifică din plin acest fenomen.

*

Nu putem încheia trecerea în revistă a coordonatelor simbolice ale arcei diluviene, fără să observăm că la aceeaşi sferă de semnificaţii mito-simbolice se raportează un alt motiv mitic universal – abandonarea pruncului pe apă (28):

Moise pe Nil, într-un coş de papură etanşat cu răşină şi smoală (Moshe – ebr, mosheli = scos din apă) (Exodul II, 3); Sargon pe Eufrat, într-un coş de trestie ceruit (Sargon este întemeietorul legendar al marelui imperiu ăkkadian de la sf, mii. III î.e.n.); Romulus şi Remus, într-o albie de lemn, pe apele revărsate ale Tibrului (imagine a potopului); Perseu pe valurile mării, într-o ladă de lemn; fondatorul legendar al dinastiei tibetane, pe Gange, într-o ladă de aramă (26), Horus în delta Nilului, într-un „cuib de papirus” (27); Amirani – omologul caucazian al lui Prometeu – într-un leagăn, pe malul râului (97) etc.

Acest motiv mitic a penetrat şi în textele folclorice: vezi ampla bibliografie a motivului S. 141 (Exposure în bont) în catalogul lui Stith Thompson (34). Îl regăsim şi în baladele româneşti: „Pi băiţăl l-o luuat, / în lădiţi l-o turnat / Şi-n mania că l-o dat”. (29, p. 427). În unele basme româneşti, este expus pe apă pruncul nenăscut, aflat încă în pântecele mamei sale. Astfel se întâmplă lucrurile în

basmul Fata de împărat şi jiul văduvei (cules de P. Ispirescu), în care prinţesa – rămasă grea „dintr-un vântişor” – este lăsată pe Dunăre într-un „boloboc”, sau în basmul Finul lui Dumnezeu (cules de D. Stăneescu), în care fata de împărat – fecundată de „o aşchie 14, aruncată de un băiat – este lăsată în voia valurilor într-o „corabie de sticlă”, care se va transforma într-un palat (vezi analogia arcă-palat/templu) (98). Toţi aceşti eroi de mit, legendă sau basm – a căror biografie începe pe într-o zămislire miraculoasă sau doar insolită şi continuă cu expunerea lor pe apă, ca prunci, într-o arcă (ladă, coş, butoi) – ajung să fie (ca şi Noe sau omologii săi) întemeietori de seminţii, imperii, cetăţi etc., clasică alegoric a creaţiei pornind dintr-un ou cosmogonic plutind pe apele primordiale. Cele două miteme (salvarea într-o arcă şi abandonarea pruncului pe ape)

nu sunt numai analoage, dar par a fi două ipostaze epice ale aceluiaşi arhetip. Un argument în această privinţă este faptul că arca lui Noe (Geneză VI, 14) şi coşul lui Moise (Exodul II, 3) sunt desemnate în Vechiul Testament prin unul şi acelaşi cuvânt ebraic: tebah.

3. CE ZIUA CLĂDEA, NOAPTEA SE SUIÂPA

Atât în mitul biblic, cât şi în celelalte mituri ale potopului luate în discuţie, după episodul legământului dintre zeu şi „omul ales” (Noe, Deucalion, Manu, Utnapistim, Ziusudra) şi după cel al construirii arcei, se trece la episodul „lansării la apă” şi al începerii potopului. În timpul edificării arcei nu survine nicio contradicţie, niciun element epic neprevăzut.

Totul se desfăşoară conform planului dinainte stabilit şi de sus orânduit. În toate cazurile, Cosmocratorul este omnipotent şi omniscient, iar omul (chiar dacă este „cel ales”) nu are de făcut decât să urmeze întocmai indicaţiile primite. Situaţia este esenţial diferită în cazul variantelor româneşti ale legendei potopului. Pentru mentalitatea

arhaică şi tradiţională, o construcţie nu poate fi durată oricum şi oriunde, mai ales una cu conotaţii simbolice atât de complexe cum este arca. Principiul Haosului se opune oricărei creaţii, fie a Cosmosului, fie a unui microcosmos (casă, templu, arcă), iar zeul sau eroul demiurg trebuie să-l răpună prin acte „magice" sau „războinice 14. Un astfel de motiv a fost interpolat în variantele populare româneşti ale legendei biblice, variante culese în jurul anului 1900 în diverse regiuni ale ţării, din Bucovina, până în Oltenia (3, p. 126 ş.u; 2, p. 153; 23, p. 19).

Iată episodul în rezumat: În pădure, Noe construieşte arca în secret (impus de Dumnezeu). În timp ce lucrează, se taie la o mină; din sângele scurs pe pământ creşte călinul. Diavolul (personaj inedit în economia mitului), simte că se pregăteşte ceva şi o convinge pe nevasta lui Noe să-l îmbete şi să-l tragă, de limbă pe acesta. Nevrând ca cineva să mai scape în urma potopului (regresiunea totală în Haos fiind o dorinţă firească a unei întrupări a acestuia), Diavolul – după ce află unde şi ce face Noe – dezmembrează arca atunci când e gata: „... corabia se desface şi lemnele sar în picioare pe la locurile lor.

«le unde au fost tăiate" (3, p. 128). În timp ce-şi deplânge soarta. Noe aude o voce (Dumnezeu sau un înger), care îl învaţă ce trebuie să facă. Noe se duce la primul copac pe care l-a folosit la construcţie (de regulă un paltin), face din el o scândură şi două ciocănele şi începe a toca la rădăcina lui: „... a luat Noe toaca corăbiei şi a început a toca; şi au început a se aduna lemnele, una câte una, şi a se aşeza fiecare la locul lor, până ce s-a făcut corabia întreagă, întocmai cum fusese şi mai înainte" (3, p. 129). De atunci ar fi pe lume toaca, de atunci se face ea din paltin şi tot de atunci fuge dracul de ea (vezi apelativul „ucigă-l-toaca") (3, p. 130).

Este evident faptul că, faţă de varianta biblică, acest episod este inedit (99). Sursa lui este o legendă apocrifă

care apare, de exemplu, într-o redactare târzie în limba rusă a Revelaţiilor lui Pseudo-Methodius din Patara (42): „Înainte ca Domnul să t. rimeată potopul, i-a poruncit lui Noe să construiască pe ascuns o arcă şi să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face. În timp ce Noe lucra în munţi, în pădure, a venit diavolul şi l-a întrebat ce face, dar Noe nu a vrut să-i spună. Atunci diavolul s-a dus la nevasta lui Noe şi i-a spus să-i pregătească o băutură vrăjită ca să afle secretul. După ce Noe a băut, nevasta a început să-l desena să şi el i-a spus totul. Când Noe s-a dus a doua zi la lucru a găsit arca făcută bucăţi. Diavolul o distrusese. Noe a plâns zi şi noapte şi i-a părut rău de păcatul făcut. Atunci un înger i-a adus iertarea şi i-a spus să construiască arca din nou. Gând a fost gata, Noe a luat câte o pereche din fiecare vieţuitoare (ş.a.m.d.)" (30, p. 258).

Această legendă apocrifă a circulat în estul Europei, generând o serie de legende populare atestate la slavi (ruşi, polonezi, ucraineni) şi la uralo-altaici (unguri, estoni, voguli, votiaci, ostiaci, buriaţi) (30, p. 258; 41, p. 278; 100, p. 93 – 94).

Folcloristul german Oskar Dähnhardt – care a adunat la un loc mare parte dintre aceste legende (mai, puţin pe cele româneşti, pe care nu le-a cunoscut) – a observat, pe bună dreptate, că fiecare popor a dat poveştii o tentă proprie, excluzând sau, dimpotrivă, adăugând episoade noi în textul legendei apocrife (30, p. 269 – 271). Este exact ceea ce s-a întâmplat şi pe teren românesc şi este util de văzut de ce au optat românii pentru această legendă (în locul celei canonice) şi cum (eventual, când) au adaptat-o conform propriei lor mentalităţi mitice.

Faţă de variantele culese la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea (rezumate de noi mai sus), găsim o atestare mai veche (începutul secolului al XIX-lea)

Într-o reprezentare iconografică – singura de această natură pe care am găsit-o în căutările noastre. Este vorba de o pictură de pe peretele vestic al naosului bisericii de lemn din satul Bârsana (Maramureş), pictură realizată în anul 1806 de „zmeritul zugrav Hodor Toader din Vişeul de Mijloc” (31).

Din păcate, imaginea în discuţie şi inscripţia care o dublează sunt astăzi complet deteriorate, fiind indescifrabile, dar Nicolae Ţaţu şi Victor Brătulescu au realizat unele fotografii cu jumătate de secol în urmă (1938), când pictura era doar parţial distrusă. Din fotoreproducerile publicate de V. Brătulescu şi din cele inedite, rămase în arhiva sa (32), se pot vedea următoarele elemente: arca este reprezentată în forma „clasică” de casă plutitoare; în faţa ei, stând în picioare, Noe loveşte cu două ciocănele într-o toacă agăţată de peretele arcei. Aşa cum am arătat, inscripţia care însoţea imaginea este astăzi ilizibilă, dar, din fotografiile realizate în 1938, se poate descifra următorul text: „CÂND AU BĂTUT NOE TOACA ŞI S-AU FĂCUT… KORABIA 11 (32). Nu ARCA, ci KORABIA – cum este, de regulă, numită ambarcaţiunea diluviană în inscripţiile picturilor murale ale altor ctitorii de lemn din Maramureş (vezi biserica din Rozavlea – naos).

Noe bătând toaca (fragment de frescă, biserica din Bârsana, naos, 1806; cf. 32)

Dar cea mai veche atestare documentară a unei astfel de legende este cuprinsă în lucrarea numită Codex Bandinus, Kerisă între 19 octombrie 1646 şi 2 martie 1648 (vom considera, ca dată convenţională a atestării, anul 1647). Autorul acestui manuscris este un arhiepiscop romano-catolic, Marcus Bandinus: „Arhiepiscop al bisericii mitropolitane de la Marcianopole în Misia inferioară, în domnia Bulgariei şi administratorul umil şi nedemn al Durostorului… şi al (oraşului) Tomis în Scitia la Marea Neagră şi al Moldovei”. În

anul

1646, papa Inocenţiu al X-lea îi cerea supusului său să întreprindă o vizită în Moldova şi să-i înainteze un „raport general" privind situaţia tuturor bisericilor de rit romano-catolic din această provincie, pentru a studia, se pare, posibilitatea convertirii populaţiei Moldovei la catolicism. Bandinus – un intelectual de rasă – în afară de tratarea temei colnandate, a făcut (aşa cum singur notează în titlu: „cu multe adnotaţiuni de lucruri care la scriitori abia sau rar se pot afla") o descriere detaliată şi riguroasă a localităţilor, oamenilor, obiceiurilor precum şi a condiţiilor sociale, economice, culturale şi istorice din Moldova acelor timpuri, lăsând posterităţii un material documentar extrem de preţios. Ceea ce ne interesează pe noi este faptul că M. Bandinus prezintă toate garanţiile unui informator serios, obiectiv şi competent, mai ales pentru acele vremuri, când informaţiile vehiculate de diverşi călători erau marginale, fragmentare, confuze şi împănate din belşug cu elemente fantastice. Probabil ştiind aceste lucruri, Bandinus însuşi notează faptul că lucrarea sa a fost „cu cea mai mare fidelitate şi acurateţe scrisă şi terminată la Bacău, în Moldova, în arhiepiscopala noastră reşedinţă". Şansa a făcut ca manuscrisul lui Bandinus să nu se fi rătăcit în cine ştie ce tainic ungher al arhivei Vaticanului, ci Kă fi fost descoperit şi achiziţionat de Constantin Esarcu, la sfârşitul secolului trecut, într-un anticariat din Italia. Ulterior, textul a fost tradus din latină de V.A. Urechea, pentru a face obiectul unei comunicări în cadrul Academiei Române, în anul 1895 (33). Dar iată pasajul care ne interesează din Codex Bandinus, în traducerea, destul de stângace, a lui V.A.

Urechea: „Înainte de tragerea clopotelor, românii precum şi cei mai mulţi din greci au deprinderea de a bate într-o scândură, care obişnuit se numeşte «crepitaculum», adică toacă.

Un oarecare prea învăţat al lor, întrebat fiind de ce fac aceasta, a înşirat o poveste de babe despre arca lui Noe, îmbrăcând-o în colorile sacrei scripturi. Dumnezeu de două ori a scăpat neamul otnenese. Întâi prin Noe, ca să nu piară înecat sub apele diluviului, şi a doua oară prin fiul său. Se bate deci scândura ca să se reamintească timpul acelui cataclism, adică timpul în care Noe din ordinul lui Dumnezeu a construit arca, ca să se mântuiască dânsul şi sămânţa animalelor.

Cât lucra la arcă Noe, ajutat de 100 oameni, pe zi, diavolul dărâma într-o noapte, deci pierduse Noe speranţa să mai termine arca, până ce spiritul sfânt n-a insuflat lui Noe să bată o scândură răsunătoare. Făcând aceasta şi lemnele construcţiei desfăcute de diavol, la baterea uneia numai din scânduri, prin un divin impuls s-au împreunat unele cu altele, tocmai cum Noe cu ajutorii săi le împreunase. Aşadar, în memoria acestei bătăi de scândură a lui Noe şi a binefacerii divine, au luat obiceiul de a bate scândura înainte de tragerea clopotelor. Se consideră aceasta ca un oracol divin. u (33, p. CLIX; vezi şi nota 116).

4. LEGENDE ALE CONSTRUCŢIILOR

Este evidentă asemănarea esenţială dintre legenda consemnată de Bandinus în 1647 şi legendele populare, referitoare la potop, culese la distanţă de două secole şi jumătate (circa 1900). În toate aceste variante (dar mai ales în cea consemnată de Bandinus), recunoaştem unele motive ale legendei tip Meşterul Manole şi acest fapt nu trebuie să ne surprindă; legenda potopului a fost adaptată conform credinţelor şi practicilor specifice mentalităţii arhaice româneşti. Recunoaştem funcţionarea aceluiaşi mecanism cultural – comentat în capitolul anterior (cel cu „masa de fier”) – doar că, de data aceasta, cu toate că motivele interpolate sunt mult mai complexe, inserţia nu se mai produce forţat şi nici cu evidenţa artificiului epic.

Una dintre explicaţii este aceea a asimilărilor lesnicioase:

— Meşterul arhitect (Manole)

— Vodă, care comandă construirea mănăstirii – mănăstirea (sau casă, cetatea, podul – construcţii în jurul cărora se vehiculau astfel de legende)

— Stihia distructivă – surparea mănăstirii – gestul magic al sacrificiului – meşterul tâmplar (Noe)

— Dumnezeu, care comandă construirea arcei – arca (cu polisimbolismul ei: casă, cetate, templu, „pod peste ape u)

— Diavolul – dezmembrarea arcei – gestul magic al baterii toacei.

Dacă ipoteza noastră este corectă, putem redeschide dosarul problemei celei mai vechi atestări documentare a unei legende având ca motiv epic central năruirea construcţiei. Luând ca punct de pornire celebra baladă Negru vodă şi Manoli sau Monastirea Argeşului, publicată în 1853 de Vasile Alecsandri, să încercăm o retrospecţiune, o trecere în revistă a atestărilor anterioare. Cu câţiva ani mai înainte (1847), Cezar Bolliac publicase deja poezia Meşterul Manole – o prelucrare cultă a unei balade populare. 1842 este anul primei publicări a unei legende tip Meşterul Manole, în care apar toate principalele motive cunoscute. Legenda a fost publicată fără semnătură în „Almanah de învăţătură şi petrecere”, la Iaşi, dar conform unor argumente convingătoare aduse de cercetători (36, p. 42), se pare că ea a fost consemnată de Mihail Kogălniceanu (o vom numi convenţional „varianta Kogălniceanu”).

În anul 1793, un călător rus de origine germană, Johann Cristian Struve, trecând prin Iaşi, a notat neglijent în jurnalul său (publicat la Gotha, în 1801), o legendă privind construirea mănăstirii Trei Ierarhi: un arhitect şi 80 de meşteri au lucrat timp de 50 de ani (!) la ridicarea lăcaşului comandat de domnitorul Vasile Lupu, dar dând

asigurări că poate dura o construcţie asemănătoare şi în altă parte, arhitectul, „după cum spune legenda, […] fu aspru pedepsit” (36, p. 41).

Tema surpării construcţiei nu apare aici în mod explicit, dar se bănuieşte că legenda conţinea şi acest motiv epic (neconse mnat de tânărul călător, grăbit şi neinteresat), care ar justifica perioada exagerat de mare a construirii (80).

Cam în aceeaşi perioadă (cca. 1790), învăţatul german F.

Sulzer a consemnat – în manuscrisul său Geschichte des transalpinischen Daciens – tradiţia conform căreia domnitorul Ţării Româneşti, Nicolae Mavrogheni (1786 – 1790), ar fi permis turcilor să ridice o moschee pe dealul Mihai Vodă din Bucureşti, dar că zidurile s-ar fi dărâmat într-o noapte din cauza nemulţumirii „duhurilor pământului”.

După unii cercetători (36, p. 40 – 41; 37, p. 222), aceste informaţii ar fi cele mai vechi atestări documentare, pe teritoriul românesc, a unor motive din legenda tip Meşterul Manole: surparea construcţiei (Sulzer, 1790), pedepsirea meşterului (Struve, 1793), zidirea femeii etc. (Kogălniceanu, 1842).

Faţă de aceste constatări se pot aduce unele îmbunătăţiri. Să consemnăm, în primul rând, o legendă privind întemeierea cetăţii Poenari, pe râul Argeş (la nord de Curtea de Argeş, sat Bucşăneşti, corn. Corbeni, jud. Argeş), legendă consemnată în 1747 de Mitropolitul Neofit I Cretanul, în jurnalul călătoriilor sale. Manuscrisul în limba greacă, intitulat Condica de casă a prea Sfântului Neofit Mitropolitul JJngrovlahiei, se păstrează în original la B.A.R.S.R., la nr. 2106. În timpul unei călătorii – făcute de mitropolit „în eparhia noastră, în zilele prea înălţatului de mn Constantin Mavrocordat”.

— Vizitând cetatea Poenari, Neofit I consemnează

următoarele în jurnalul său, pe data de 11 iulie 1747: „Zic oamenii, că această cetate s-au făcut cu tărgoveştenii şi zic, că la zidirea cetăţii au fost un Manole văl (ai) şi, surpându-se zidul, şi-ar fi zidit muierea lui în zid, ca să stea în zid” (40, p. 308). Această informaţie – chiar dacă lapidară – conţine elemente importante pentru istoricul problemei:

— Motivul epic „surparea zidurilor”;

— Cea mai veche atestare documentară a motivului „zidirea soţiei meşterului în vederea terminării construcţiei”;

— Atestarea, pentru prima dată, a mhnelui „vătafului” Manole, într-un astfel de context;

— Probează circulaţia unei astfel de legende, la jumătatea sec, al XVIII-lea, în imediata vecinătate a Mănăstirii Argeş;

— Este o atestare documentară mai veche şi mai completă decât cele de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, considerate ca fiind „cele mai vechi”.

Faţă de relatarea mitropolitului Neofit (1747), relatarea arhiepiscopului Bandinus (1647), este cu un veac mai timpurie. Cu toate că Marcus Bandinus a consemnat o altă legendă (cea a edificării arcei de către Noe), pare foarte probabil ca aceasta să fi „împrumutat” unele motive aparţinând legendei tip Msiterul Manole, fapt care ne-ar permite „coborârea” datei primei atestări documentare a acesteia la jumătatea sec.

al XVII-lea. Însuşi Bandinus a remarcat (ceea ce, evident, nu era greu) faptul că este vorba de o arhaică legendă păgână (anilis fabula) (35), contaminată cu elemente biblice (sacrae scripturae coloribus vestitmm). Această contaminare însă nu ne împiedică să recunoaştem majoritatea motivelor principale din legenda tip Meşterul Manole:

1) Dumnezeu cere unui meşter (tâmplar, în variantele

populare ulterioare), să ridice o construcţie (arca), menită (ca şi mănăstirea) să mântuiască fiinţele;

2) Meşterul se apucă de lucru, împreună cu 1.00 de ajutoare. Acest motiv epic este evident interpolat, fiind rezultatul unei contaminări, pentru că nici în textul biblic, nici în textul apocrif (şi nici măcar în legendele populare ale potopului, culese în jurul anului 1900), nu se pomeneşte de meşteri care să îl ajute pe Noe. Mai mult decât atât, un astfel de topos nu ar fi putut apărea în sânul legendei populare a potopului, ca o dezvoltare firească a acesteia, pentru că ar fi intrat în contradicţie flagrantă cu un alt motiv cheie al legendei – edificarea arcei în secret (41, p. 278): „(Dumnezeu) i-a poruncit lui Noe să construiască pe ascuns o arcă şi să nu spună nici nevestei lui despre ceea ce face” (30, p. 258; vezi şi 3, p. 125 ş.a.). În forma consemnată de Bandinus, motivul meşterii care ajută pare a fi preluat din legendele tip Meşterul Manole, unde acest topos este întotdeauna prezent, inclusiv în cele mai vechi atestări: în „varianta Neofit” (1747), cetatea Poenari este întemeiată de vătaful Manole, ajutat de meşteri târgovişteni (40, p. 308) iar în „varianta Struve” (1793), biserica Trei Ierarhi este ridicată de un arhitect cu concursul a 80 de meşteri (36, p. 41).

3) „Cât lucra la arcă Noe […] pe zi, diavolul dărâma într-o noapte”. Acest topos este analog cu cel din legenda tip Meşterul Manole, spre deosebire de textul apocrif şi chiar de legendele populare târzii, unde arca nu se surpă periodic, ci o singură dată, atunci când este gata.

4) Cauza surpării construcţiei este diavolul – principiu al Haosului (care se opune dreaţiei) şi tipic înlocuitor creştin al stihiei haotice/duhului rău (care surpă mănăstirea ridicată de Manole). Este, acesta, un motiv dualist (Cosmos-Iiaos, Creaţie-Distrugere, Dumnezeu-Diavol etc.), care se află şi în centrul de greutate al legendelor cosmogonice româneşti. De altfel, acest motiv

(diavolul – cauză a surpării podului, bisericii etc.) apare şi în alte legende ale construcţiilor, la francezi, ucraineni etc. (43, p. 10 – 11).

5) Noe îşi pierde speranţa, dar i se dezvăluie necesitatea efectuării unui anume act ritual, care va anihila manifestarea malefică a stihiei.

fi) Meşterul efectuează gestul ritual şi construcţia este terminată, fără să se mai dărâme.

S-ar putea reproşa acestei analogii faptul că lipseşte tema jertfei umane. Acest topos ni se pare important, dar nu esenţial. Pentru mentalitatea arhaică, esenţiale erau următoarele motive: principiul Haosului se opune oricărei creaţii, iar demiurgul produce un act magic (care a îmbrăcat diverse forme, în spaţiu şi timp) de răpunere, alungare sau îmbunare a stihiei haotice, reuşind să ducă la bun sfârşit creaţia – adică motivele notate de noi cu numerele 3, 4, 5. fi din „varianta Bandinus”.

Să punem în paranteză faptul că un pseudosacrificiu ar putea fi depistat într-o variantă populară a legendei potopului. În Bucovina, se spune că Noe nu şi-a luat nevasta în arcă, lăsând-o pradă potopului „pentru că l-a fost înşelat” (23, p. 19) şi, în schimb, a luat cu el o altă pereche de oameni (repopularea trebuia totuşi să se producă!). Cu toate acestea, nu putem (deocamdată) considera episodul respectiv ca pe o posibilă reminiscenţă alterată a unui ritual de sacrificiu Uman, din următoarele motive: a) unicitatea atestării; b)

motivaţia justiţiar-morală enunţată, destul de plauzibilă pentru a nu crede că ascunde în spatele ei vreo altă justificare şi c) „sacrificiul” se produce post factum şi nu ca o necesitate rituală impusă de terminarea construcţiei.

Un argument sprijinul ipotezei noastre (şi anume că legenda românească a potopului a fost contaminată cu motive proprii legendelor tip Meşterul Manole), este

asemănarea dintre variantele româneşti ale legendei potopului şi o variantă ucraineană a legendei edificării unei biserici (43, p. 10). Dumnezeu (împreună cu Sf. Petru şi Sf. Pavel) umbla pe pământ, printre oameni. În vederea creştinării acestora, el hotărăşte să ridice o biserică. Şi, în acest scop, a început să care lemne din pădure; dar diavolul împrăştia noaptea grămada de lemne adunată în timpul zilei. Atunci, Dumnezeu k se duce la un călugăr pustnic (omologul lui Noe) şi îi cere lui să ridice biserica. Ajutat de Dumnezeu, călugărul „îl descântă" pe diavol şi-l pune pe acesta să care lemnele înapoi din pădure, pentru ridicarea bisericii. Diavolul, printr-un şiretlic, reuşi să-l facă pe călugăr să-i promită „zece suflete".

Călugărul îl bagă pe drac într-o scorbură a unui stejar din faţa bisericii, iar Dumnezeu închise scorbura şi pe diavol în ea. Din trupul diavolului curse pe pământ sânge, din care răsări tutunul („iarba dracului") (101).

Principalele motive comune care apar în cele două legende ar fi următoarele:

a) Răspândirea în timpul nopţii a lemnelor adunate în timpul zilei; este o ipostază epică a năruirii periodice a construcţiei. Aceeaşi imagine apare în unele variante româneşti ale legendei potopului: „Dracului atât i-a trebuit; iute s-a dus în pădure şi cum a dat cu ochii la grămada de lemne, le-a răspândit Nichipercea, de nu s-a ştiut lemn cu lemn" (3, p. 130).

b) Imaginea dracului obligat printr-un act magic „să aducă înapoi lemnele; o regăsim şi în legendele româneşti ale potopului: „Să te duci (i-a spus Dumnezeu lui Noe – n.n.) la copacul din care ai tăiat cel dintâi lemn, să cazi în genunchi acolo, să te închini şi să ceteşti rugăciuni până la.

sfârşit. Noe merse la copacul ştiut şi într-atât se rugă incit

[...] Dracul se înspăimântă de atâtea rugăciuni, că

făcu corabia la loc, întocmai cum fusese la început" (3, p. 126).

c) Un alt motiv comun celor două legende este „înfruntarea dintre Dumnezeu şi diavol" (44, p. 38), în fond înfruntarea dintre cele două principii, al Cosmosului şi al Haosului, pe care le întrupează. Motivul este universal răspândit în miturile cosmogonice dualiste (inclusiv în cele ale ucrainenilor şi ale românilor) (1.02), şi nu trebuie să ne surprindă prezenţa lui în legende referitoare la întemeierea unei biserici, respectiv a unei arce (ambele fiind micro-ipostaze ale Cosmosului).

Viciile/greşelile omului (ale lui Noe, respectiv ale călugărului) sunt speculate de diavol, care reuşeşte să-l înşele, dur virtuţile acestuia îl fac pe Dumnezeu să-l ajute. În fond, prin „firea" lui, omul oscilează între cele, două „supraputeri" cosmice antagoniste, dar solidaritatea lui Noe (respectiv a călugărului) cu Dumnezeu, îi fac pe aceştia să-l învingă, în final, pe diavol şi să reuşească să întemeieze arca (respectiv biserica).

c4.301 coala fi d) Un motiv comun este şi cel al copacului care creşte în faţa bisericii şi în scorbura căruia călugărul îl închide pa diavol, în legenda ucraineană şi, respectiv, copacul din care se face arca şi din care Noe alungă pe diavol pe cale magică, în legenda românească. Cele două imagini sunt doar formai diferite, dar esenţial analoage. Fie că diavolul este închis în scorbura (rădăcina) copacului, fie că este alungat din lemnul acestuia – în ambele cazuri duhul rău este „redus la tăcere", la starea de non-manifestare şi, ca atare, „opera.

poate dura. Vom găsi cele două metode de purificare magică în descântecele româneşti încântate la edificarea unei coloane a cerului. Iată un descântec moldovenesc, menit să „închidă.

demonul „în rădăcină, la nelumină": „Cu grijă cum te tai, /

grijă să ai, / să nu să-i / din coajă, / din lemn, / din rădăcină; /să stai chircit, / înghesuit, / turtit, / în rădăcină, / la nelumină…” (47, p. 173), sau un exorcism oltenesc, menit să alunge dracul din lemnul copacului: „Bradule, / frumosule, /

voinicule, / cin te-a tăiat, / te-a despicat, / te-a desciotit, /

cin te-a bătut / par în pământ / ca să scoată pe dracu’; / cin te-a bătut / cu nuiele de alun / să-l scoţi pe nebun / să se ducă /

nălucă”. (47, p. 175). Ridicarea unei coloane a cerului, bătutul cu nuiaua de alun („naşul şarpelui 14) sau de paltin, bătutul în toaca din lemn de paltin etc. sunt toate gesturi rituale apotropaice; demonii sunt exilaţi sub pământ sau în „pustie”, în zona necosmizată, „unde popa nu toacă, / unde fata nu joacă, / unde-n răscruce / nu e stâlp să urce” (47, p. 178).

e) în ambele legende (cea românească a edificării arcei şi cea ucraineană a edificării bisericii), lipseşte „jertfa zidirii”, chiar dacă legenda ucraineană ar putea conţine „sămânţa” motivului. Nu suntem de acord cu Mircea Eliade, care credea că, în acest caz, diavolul este cel jertfit şi că astfel „clădirea poate dura” (44, p. 38). Jertfa zidirii ar putea, eventual, consta în cele „zece suflete”, cerute călugărului de către drac dar, în acest caz, ar fi vorba de o „jertfă ratată”.

„Jertfa de sânge a fost înlăturată de cei care au recepţionat motivul în Ucraina – glosează V. Ciobanu pe marginea unui fenomen similar, dintr-o altă variantă ucraineană – datorită faptului că acei care au adaptat acest motiv cu o atât de vastă circulaţie […] s-au gândit că ar fi o impietate să vorbeşti de sânge uman sau chiar animal la zidirea unui lăcaş sfânt” (43, p. 9; vezi şi 36, p. 100 – 101).

Lipsa temei jertfei umane este justificabilă din mai multe puncte de vedere. În practică acest ritual sângeros a

dispărut sau a fost „îndulcit” din vremuri imemoriale, fiind înlocuit cu simulacre de jertfiri sau cu jertfiri de simulacre (diverse animale, fantoşa, umbra, „măsura” sau, mai nou, fotografia unui om, produse agricole, bani etc.). Sub influenţa creştinismului s-a apelat la prestigiul obiectelor de cult:

Icoană, crucifix, agheasmă, candelă etc. – elemente care, într-un fel sau altul, erau folosite în practicile magico-rituale referitoare la întemeierea unor construcţii noi. Sacrificiul uman s-a păstrat doar la nivel epic, dar chiar şi în acest caz el apare adesea mascat: moartea este accidentală şi nu provocată, sau este provocată, dar din alt motiv decât cel real.

În legenda întemeierii mănăstirii Putna, de exemplu, relatată de cronicarul Ion Neculce în o seamă de cuvinee ce suntu audzite din om în om, de oameni vechi şi bătrâni… se spune că Ştefan cel Mare şi trei copii de casă au tras cu arcul; unde au căzut săgeţile domnitorului şi a doi dintre copii, s-a construit altarul, respectiv clopotniţa şi poarta mănăstirii.

Celui de al treilea copil i s-a tăiat capul pentru că a aruncat săgeata mai departe decât vodă (39, p. 11). Mai mult decât atât, în unele legende a apărut o inversare totală de situaţie, datorită schimbării radicale a mentalităţii. Vechiul scenariu mitico-ritual nu mai putea fi nici înţeles, nici acceptat; dimpotrivă, fiind blamat, a fost înlocuit cu opusul său. Vechile credinţe şi practici au devenit incompatibile cu noua mentalitate şi, ca urmare, cel considerat înainte ca fiind un erou care aplică întocmai legea pământului (sacrificiul ritual), a devenit – pentru noua mentalitate şi deci în noua forma a eposului – un ne-legiuit şi a fost tratat ca atare. Putem recunoaşte funcţionarea unui astfel de mecanism psiho-social în legenda lui Lycaon, cel transformat în lup de către Zeus pentru că i-a sacrificat acestuia un copil. Zeus, mâniat de

gestul lui Lycaon (fiul lui Pelasgos – strămoşul mitic al pelasgilor), trimite potopul, de care scapă într-o ladă doar Deucalion şi Pyrrha, al căror fiu Hellenus este socotit strămoşul grecilor (elenilor). Subtextul mitului pare evident: înlocuirea unei mentalităţi arhaice şi a unor rituri barbare (practicate de pelasgi – populaţie balcanică prehelenică), în favoarea unor credinţe şi practici diferite, instaurate de noii veniţi.

O inversiune similară poate fi stabilită chiar în „varianta Kogălniceanu" (1842), a legendei bisericii Trei Ierarhi din

83.

Iaşi: arhitectul îşi zideşte soţia şi copilul, reuşind astfel să dureze biserica, dar Vasile Vodă Lupu, aflând de nelegiuirea săvârşită, hotărăşte ca numele arhitectului să fie şters de pe inscripţia bisericii, iar acesta să fie părăsit pe acoperiş, de unde, încercând să zboare, va cădea găsindu-şi moartea (36, p. 41 şi p. 254). Probabil, nu este întâmplător faptul că această inversiune apare într-o legendă din Moldova – regiune unde s-a constatat, pe de o parte, frecvenţa redusă a temei „femeia înzidită u (38, p. 49; 36 vezi harta) şi, pe de altă parte, o bogată atestare a unei alte teme, cea a întemeierii construcţiei pe locul şi din lemnul unui copac din care au fost alungate, pe cale magică, duhurile malefice (103).

5. TOACA LUI NOE ŞI TOACA LUI DUMNEZEU

Obiceiul de a bate toaca este, probabil, precreştin şi a fost preluat şi încorporat ceremonialul creştin-ortodox în exclusivitate, fiind complet necunoscut la catolici. În limbile vest-europene nici nu există termeni care să desemneze acest instrument. La jumătatea secolului al XVII-lea, arhiepiscopul catolic Marcus Bandinus era contrariat de această „deprindere" pe care o au „românii, precum şi cei mai mulţi dintre greci" (e vorba, probabil, de greco-ortodocşi) (33, p. CLIX).

Semnificaţia „bătutului în lemn” era aceea de a alunga/răpune duhurile rele, în cazul nostru, cele care se opun creaţiei, cele care aduc în stare de ruină (Haos) o construcţie ordonată (Cosmos). Am văzut că, în legendele româneşti ale potopului, Noe face toaca din primul copac (folosit) sau, mai simplu, loveşte cu toporul în primul copac: „Noe, mergând la acel copac (primul – n.n.) a bătut cu toporul într-însul şi…

mergând la corabie a văzut-o întreagă” (3, p. 126). Conotaţiile magico-simbolice ale primului copac le aflăm din practici arhaice de construcţie. În satul Scăeni, din munţii Buzăului, de exemplu, una dintre cele mai vechi localităţi din zonă, primele case au fost durate după un canon de construcţie arhaic: în marginea pădurii, primului copac, ales pentru a servi ca „talpă” casei, i se dădea prin tăiere direcţia de cădere dorită. Acolo unde cădea, fără a mai fi mişcat din loc, trunchiul era fasonat, se aşezau pietre sub el şi temelia casei era gata (45). Observăm, în afara prestigiului primului copac, ideea construirii chiar pe locul şi din materialul copacului consacrat, căruia i se aduc cât mai puţine modificări posibile faţă de starea lui naturală. De fapt, motivul „primului copac” este o reminiscenţă a motivului „singurului copac” (monodendron, monoxilă). Vom regăsi aceste motive dendrolatrice în riturile arhaice privind construirea de succedanee şi de simulacre ale coloanei cerului (104), în practica de a ridica lăcaşuri, folosindu-se materialul unui singur copac consacrat (vezi „Mănăstirea-dintr-un lomn” din Oltenia, sau „Schitul – dintr-un brad” din Moldova) şi chiar în unele legende româneşti privind edificarea arcei: „Noe s-a apucat de lucru într-o pădure, departe, unde a găsit un copac din care şi-a închipurluit (înjghebat – n.n.) tot lemnul (pentru arcă)” (3, p. 128). În acest ultim caz pare a fi vorba de o luntre monoxilă, iar toaca şi arca – unul şi acelaşi trunchi scobit de copac (46).

Imposibilitatea de a realiza practic toată construcţia din lemnul unui singur copac consacrat, a dus la o rezolvare simbolică: „lemnul sfânt” (hagia xila – este chiar numele grecesc al toacei) era încorporat în „centrul de greutate” al construcţiei: vatra satului, talpa casei, altarul bisericii, carena corăbiei etc. «Coloana cerului, fixată în vatra satului – notează Romulus Vulcănescu – hotărnicea în perioada feudală, ca altă dată în comuna primitivă, prin aşa-zişii „stâlpi sfinţi”, inima aşezării, axele de contact divin-profan dintre lumi»

(47, p. 177). Invariabil, în legendele moldoveneşti, prestolul sau altarul bisericii sunt făcute pe locul şi din lemnul copacului în care s-a înfipt săgeata eroului întemeietor. Mai mult decât atât, la începutul secolului, D. Dan nota că „în altarul mănăstirii Putna se păstrează într-mi postament de marmură vânată o bucată de trunchi de ulm, în care săgeata lui Ştefan cel Mare s-ar fi înfipt” (48, p. 13). Tot în legende moldoveneşti se spune că, după ce Noe a reclădit arca, bătând în toaca de paltin, mai lipsea un singur lemn, în locul căruia a pus chiar toaca (3).

a) Legende greceşti. Un gest similar cu cele comentate îl regăsim în legenda edificării unei alte corăbii primordiale:

zeiţa Atena – protectoarea corăbierilor – a împlântat „la jumătatea carenei” navei Argo (117), în „centrul” construcţiei, deci, o bucată din stejarul sacru din dumbrava oracolului lui Zeus, de la Dodona (Apollonios din Rhodos, Argonauticele I

şi Orfeu, Argonauticele; cf. 105). Este un gest mitic de „sacralizare” a unei creaţii, care, probabil, avea corespondente în arhaice gesturi rituale de construcţie. În Odiseea, de exemplu, Ulise îşi construieşte iatacul nupţial în jurul unui măslin – copac sfânt, consacrat zeiţelor Atena şi Demetra.

Din lemnul şi pe locul copacului din centrul iatacului,

Ulise meşterește patul conjugal – o mobilă imobilă, confecţionată din trunchiul măslinului care a fost lăsat cu rădăcinile în pă mint, marcând pentru totdeauna „centrul locului”, cum observa Jean Starobinski (64, p. 106). Un ritual de construcţie tainic, ştiut doar de cei doi soţi (cu excepţia unei slujnice, credincioase), dovadă că Ulise – la întoarcerea din lunga-i peregrinare – este recunoscut de Penelopa doar după ce trece proba cunoaşterii acestui secret (106). Ulise săvârşeşte o acţiune de ordonare rituală a spaţiului, realizând un micro –, cosmos memdalic, organizat în cercuri concentrice – măslinul, patul, iatacul, palatul etc. – având, în „centrul de greutate”, rădăcinile şi trunchiul copacului sacru (Odiseea, XXIII.

214 – 288).

În alte episoade ale textului homeric, eroul va utiliza două instrumente, confecţionate tot plin lemn de măslin şi tot în vederea răpunerii/organizării Haosului: o armă de răpunere a monstrului şi o unealtă de edificare a corăbiei. „O

boată verde de măslin” îi va sluji eroului pentru a răpune monstrul Polifem (Odiseea IX, 414 ş.a.) şi, ceea ce ne interesează în Inod deosebit, zeiţa Calipso îl va înzestra cu o unealtă consacrată, un topor „c-o mândreţe de coadă de măslin”, cu care Ulise îşi va meşteri corabia care-l va duce spre casă, din legendara insulă Ogygia (idem V, 311 ş.a.).

b) o legendă apocrifă. Motivul care ne interesează a fost vehiculat în Europa (inclusiv în spaţiul românesc) şi prin intermediul unei legende apocrife, cunoscute sub titlul „Cuvânt pentru lemnul crucii”. „Când vru Solomon să facă casă lui Dumnezeu Zvântul Sion (87), slobozi Dumnezeu lui Solomon un inel din ceri şi cu dânsul sorociia dracii şi toţi asculta de dânsul. Şi zidi besearecă lui Dumnezeu”, dar numai până la acoperiş, căci pentru bolta templului nu reuşea să găsească un „lemn (care) să

acoapere beseareca”. Solomon trimite dracii să-i aducă, pe rând, copacul (un măslin) care crescuse deasupra capului lui Adam (din cununa acestuia, adusă de Sit din rai) şi alţi doi copaci crescuţi în rai, de unde au fost dezrădăcinaţi şi scoşi de apele fluviului Tigru şi, respectiv, de apele potopului. Semnalăm aici cel puţin două topos-uri solidare temei noastre: Solomon – cu ajutorul (inelului) lui Dumnezeu – trimite dracii să aducă lemnele pentru terminarea templului (ca în legenda românească a potopului şi ce &

ucraineană a edificării bisericii, comentate de noi mai sus)

şi, respectiv, neputinţa lui Solomon de a termina construcţia fără să încastreze în ea un „lemn sfânt”, „un lemn ce era însămnat”, un lemn care „foarte făcea ciudesă (= minuni)

mari şi slăvite” (ms. BAR nr. 469, jum, sec. XVII, cf. 49). În fond, acest ultim motiv este analog cu cel al năruirii periodice a edificiului; în ambele cazuri, creaţia nu poate fi săvârşită fără efectuarea unor rituri magice de construcţie (118).

c) Legende sumero-akkadiene. Pentru a demonstra arhaicitatea motivelor în discuţie vom face apel la unul din cele mai vechi texte cunoscute: tăbliţa a XII-a a E pope ei lui Ghilgameş. Iată-l rezumat după versiunea akkadiană, care (cf. S.N. Kramer – 50, p. 258) „nu este altceva decât o traducere textuală în limba akkadiană [...] a unui poem sumerian”: Un copac – Huluppu – care creştea pe malul Eufratului, a fost smuls de „Vântul de sud” şi acoperit de ape. Zeiţa Inanna l-a luat şi l-a răsădit în grădina sacră a templului ei din Uruk, cu gândul să-şi facă din lemnul lui un pat şi un tron. Copacul adăpostea la rădăcină şarpele „care un cunoaşte vrajă”, într-o scorbură a trunchiului – demonul feminin Lilith, iar în vârf – pasărea furtunii, Imdugud (trei animale simbolice, trei paliere cosmice). Cu

securea, Ghilgameş, răpune şarpele, distruge cuibul lui Lilith şi taie de la rădăcină copacul, din lemnul căruia se fac următoarele obiecte sacre:

1) Din trunchiul copacului – tronul şi patul zeiţei Inanna (Iştar, la babilonieni) (77); 2) Din rădăcină – un instrument de percuţie magic: „Pukku – cu putere de neînvins 14; 3)

Din coroană – un ciocănel magic „mikku”, cu care se bătea în „pukku” (21, p. 177; 50; p. 258; 51, p. 159).

Nu avem prea multe date despre arborele Huluppu (52), dar este evident vorba de un arbore cu atribute cosmice. Îl putem asimila, pe de o parte, cu arborele vieţii Huapa (al cărui probabil prototip este), din mitologia iraniană, care creşte în mijlocul lacului mitic Vourukasha (marea primordială) şi care (cf. Avesta) conţine germenii vitali ai întregii vegetaţii şi, pe de altă parte, cu arborele cosmic Yggdrasil (Frasinul lumii) din mitologia nord-europeană, arbore care susţine cele trei paliere cosmice şi la rădăcina căruia sălăşluieşte balaurul Haosului, Nidhoggr, la trunchi – capra Heidrun, în coroană – vulturul Wederjolmir. Aceste toposuri le vom regăsi până la identitate în folclorul mitic românesc, în basme, dar mai ales în bocetele de „petrecere a mortului”, în care este descrisă peregrinarea sufletului care ajunge la „marea cea mare” în mijlocul căreia, „în groapa mărilor”, creşte „bradul zânelor”. Sufletul defunctului cere bradului să-l treacă în „aialaltă lume”, dar arborele îl refuză pe motiv că în vârful lui „a puiat roşu şoimuleţ”, în tulpină – „vidră lătrătoare”, iar la rădăcină – „galbenă şerpoană”. Sufletul ameninţă copacul că va fi tăiat „eu un toporel” şi din lemnul lui se va face „Punte peste mare / S-aibă trecătoare / Suflete-ostenite / Cătră rai pornite” (53, p. 107).

În legătură cu acţiunea stibială a Vântului de sud asupra copacului Huluppu şi acoperirea lui de ape, este vorba de manifestarea Haosului asupra Cosmosului

(arborelui cosmic). Nu uităm că tot Viatul de sud este aceia care distruge şi scufundă corabia lui Adapa (21, p. 50) şi tot el cel care aduce potopul asupra lulnii în miturile sumero-akkadiene (21, p. 169).

Unii comentatori consideră, fără să intre în detalii, că pukku este „un fel de tobă”. În episoadele anterioare (tăbliţele 1 şi II), Ghilgameş foloseşte o tobă, dar aceasta este altfel denumită şi are o altă destinaţie decât pukku – instrument de percuţie cu nume şi destinaţie inedite. Pe de altă parte, ambele obiecte (pukku şi mikku) sunt făcute în exsclusivitate din lemnul copacului Huluppu, fără să se vorbească despre utilizarea vreunei membrane de piele. Ar fi deci vorba de o placă de lemn, care este lovită cu un ciocănel – deci o „tobă de lemn” sau o „toacă” (54). Scenariul episodului în discuţie conţine clişee care nu ne sunt străine: răpunerea demonilor din copac cu ajutorul securii, tăierea copacului sacru, confecţionarea din trunchi a mobilierului destinat templului unei divinităţi, confecţionarea din lemnul rădăcinii (unde se aciuase demonul-şarpe) a unui instrument magic care va fi percutat cu un ciocănel făcut din lemnul coroanei (unde se cuibărise pasărea furtunii). Confecţionarea din lemnul copacului consacrat a molibi Ierului sacru, cure mareb cază „centrul” unui templu (vezi şi prestolul creştin), este echivalentă, din punct de vedere simbolic, cu construirea templului însuşi, cu toate implicaţiile simbolice care decurg din această echivalenţă, ştiind că templul marchează „centrul” Lumii şi este o „imagine” a ei.

Am văzut că menirea iniţială a copacului Huluppu era aceea de a servi drept material pentru confecţionarea numai a tronului şi patului zeiţei. Este probabil, deci, că Instruments tul de percuţie făcut din lemnul aceluiaşi copac este implicat în această „creaţie”, slujind (ca şi toaca lui Noe), la îndeplinirea unui ritual magico-muzical care să facă opera să dureze. Altfel, mobilierul sacru,

implicit templul şi implicit lumea s-ar surpa. Într-adevăr, textul continuă cu descrierea unui ceremonial magic de folosire, de către Ghilgameş, a acestui instrument magic de percuţie, dar textul este aproape ilizibil.

Epopeea continuă însă cu un alt episod extrem de interesant: din cauza unei greşeli rituale (ruperea tăcerii), instrumentul cade în lumea de sub pământ. Enkidu pleacă în căutarea lui, dar în timpul peregrinării în „lumea de jos" nu se mai aminteşte nimic de pukku şi mikku, iar la reîntoarcerea pe pământ, Ghilgameş nu-l întreabă (cum ar fi fost logic)

despre soarta instrumentului magic după care plecase, ci despre soarta sufletelor morţilor în lumea de dincolo. Ni se pare evident faptul că plecarea în lumea subpământeană după „toaca" magică este o alegorie a călătoriei, întreprinse cu ajutorul (ritmului) ei, în această lume. Motivul pare a fi de structură şamanică.

d) Credinţe şi practici şamanice. Toba şamanului joacă aceleaşi roluri (călăuză şi vehicul); ritmul ei îi produce acestuia o stare extatică de „călător" prin cele trei zone cosmice.

O serie de alte topos-uri caracteristice scenariilor mitico-rituale şamanice ne vor părea cunoscute, fiind analoage în unele privinţe cu cele comentate din epopeea sumeriană şi chiar cu cele din legendele româneşti în discuţie. Astfel, în timpul iniţierii extatice prin care trece viitorul şaman, una din viziuni este aceea a călătoriei până la Centrul lumii, din vârful Muntelui cosmic, unde Marele Zeu îi oferă, din Copacul cosmic, lemnul din care şamanul îşi va face toba. Această temă apare frecvent în miturile şamanilor despre originea sacră a tobei, dar şi în credinţele şi practicile ce însoţesc construirea propriu-zisă a acestui instrument copacul ales în pădure nu este unul profan, el este indicat fie de spirite, fie chiar de zeu prin fulgerare. Mai mult decât atât, în practicile, credinţele şi

visele iniţiatice ale şamanilor vom recunoaşte unele elemente din scenariul mitic al potopului: călătoria pe mare până la un munte (ca în majoritatea legendelor despre potop), sau până la un copac (ca în legenda indiană a potopului – Shatapatha Brahmana I, 8, 1 – 6), din lemnul căruia şamanul îşi va face toba; folosirea tobei ca „luntre" cu care traversează marea; figurarea pe corpul de lemn al tobei a simbolurilor ţărmului (terra firma), al bărcii etc. (55, p. 39 şi p. 172).

Mircea Eliade a considerat că şamanismul din Asia centrală şi nordică – inclusiv rolul magico-simbolic al tobei şamanului – a fost puternic influenţat de diferite sisteme religioase sud-asiatice, în special de cele ale Indiei, Tibetului, Iranului, Mesopotamiei (55, p. 495 ş, u.). Credem că textul sumeriano-akkadian comentat de noi poate să aducă noi date privind problema influenţelor de care a beneficiat şamanismul asiatic, în speţă problema originii tobei de lemn a şamanului (56). Aceasta cu atât mai mult cu cât motivul Arborelui cosmic, din care şamanul îşi face toba (motiv central în şamanism) şi, în general, sistemul cosmologic al şamanilor, sunt probabil tot de origine mesopotamiană (108).

Nu putem afirma cu certitudine faptul că toba şamanilor asiatici îşi are sorgintea în „toaca" (pukku) sumero-akkadi, ană. Ceea ce ştim cu siguranţă însă este faptul că instrumentul de tip tobă (membranofon) îşi are sorgintea în instrumentul de tip toacă (idiofon). Iniţial, cu două beţe, era lovit un trunchi de copac căzut, trunchi care ulterior a fost scobit, fasonat şi, mult mai târziu, completat cu o membrană de piele cu scopul de a amplifica intensitatea sunetului. Primatul acestui protoinstrument muzical nu este justificat doar de extrema lui simplitate, dar şi de conotaţiile cosmodendrolatrico pe care le implică. Am încercat să evidenţiem o parte dintre aceste conotaţii în mituri, credinţe şi practici care au apărut şi s-au

dezvoltat în epoci şi spaţii diferite şi, mai ales, la civilizaţii aflate pe trepte diferite ale evoluţiei: Epopeea lui Ghilgameş, legendele româneşti referitoare la potop şi credinţele şi practicile şamanilor. Aceştia din urmă foloseau, probabil, iniţial, tot un instrument idiofon de lemn, o dată ce sacralitatea tobei şamanului este dată de sacralitatea lemnului din care este făcută.

Toaca lui Noe, pukku lui Ghilgameş şi toba şamanului – de la actul confecţionării, până la cel al utilizării – au evidente conotaţii dendrolatrice, cosmologice şi chiar cosmogonice. Vom regăsi atribute cosmogonice acordate instrumentelor de percuţie şi la alte civilizaţii (109). În mitologia indiană, de exemplu, zeul Shiva (re) creează Cosmosul cu ritmul tobei sale, Damaru. Pentru dogoni (Sudan), Cosmosul a fost creat (mitic) şi este recreat (ritual) prin lovirea celor opt tipuri de tobe (fiecare fiind asociată unei alte faze a creaţiei), al căror prototip este Kounyou – toba făcută dintr-un fruct lemnos de baobab, „ou al lumii dintâi” (10, p, 417). Gestul lui Noe din legendele româneşti poate fi circumscris acestui tip de credinţe şi practici: el bate în toacă şi arca („ou cosmogonic” şi „imago mundi”), se clădeşte de la sine. Aceste câteva exemple nu sunt decât fragmente dintr-o temă mult mai amplă, aceea a facerii lumii prin sunete produse sau prin cuvinte emise de demiurg.

e) o legendă finlandeză. Această temă, ca şi cea a edificării unei corăbii (imago mundi), din lemnul unui arbore consacrat, se regăsesc într-o legendă finlandeză din cuprinsul Kalavmlei (ciuturile XVI ŞI XVII, cf. 61, p. 229–266). Pe un ostrov, Văinâmoinen vrea să-şi construiască o luntre care să-l ducă până în ţinutul mitic Polijola, pentru a peţi o fecioară.

Dar lemnele se dovedesc insuficiente şi eroul nu are cu ce să-şi meşterească „talpa luntrii”. În căutarea unui copac adecvat pleacă zeul arborilor şi al vegetaţiei,

Pellervoinen, înarmat cu un „topor de aur” (unealtă consacrată). Plopul îl refuză, pentru că viermele i-ar fi ros rădăcina, iar pinul, pentru că în vârful lui ar fi croncănit corbul. În fine, după lungi căutări, este ales un stejar, în jurul coroanei căruia s-au rotit soarele şi luna (arbore cosmic) şi în crengile căruia şi-a făcut sălaş şi a cântat cucul (58). Din lemnul acestui copac consacrat eroul face „talpa” şi apoi barca propriu-zisă, folosindu-se de descântece: „Şi-a-njghebat maestru barca, / Doar prin vrăji făcut-a luntrea” (61, p. 232). Ambarcaţiunea era aproape isprăvită, mai trebuiau îmbinate doar câteva scânduri, dar Văinâmoinen nu-şi mai aminti trei rune, pentru ca luntrea să fie pe deplin săvârşită. (Să punem în paranteză faptul că neputinţa eroului de a finaliza construcţia – cum am văzut că se întâmplă şi în legenda apocrifă a zidirii templului din Ierusalim – este un motiv analog cu cel al surpării periodice a edificiului; în ambele cazuri eroul este obligat să îndeplinesacă un act magic, în vederea săvârşirii creaţiei). Văinâmoinen pleacă în Manala (tărâmul subpământenn, infernul), în căutarea „cuvintelor vrăjite 14 (vezi şi plecarea în infern a lui Enkidu, după instrumentele magice de percuţie cu ajutorul cărora Ghilgameş a construit mobilierul sacru al templului). Echipat cu opinci de fier (tipice încălţări pentru călătorul în lumea de dincolo), Văinâmoinen – după o serie de întâmplări semnificative, pe care râu le mai trecem în revistă – ajunge în pântecul uriaşului g coan tropotii ori Antero Vipunen, pe care îl constrânge, în final, să-i destăinuie se dovedesc a fi povestea facerii tainicele rune (59). Acestea lumii:

Cântece preaminunate, Despre-a lumii-adânci obârşii.

Vrăji ce fost-au la-ncepuluri, Ce nu-s spuse de oricine.

Nu le ştiu nici toţi vitejii.

Povesti-n vrăjite vorbe.

În descântece, întocmai.

Cum la a Domnului poruncă.

Prin a Celui Tare milă S-a născut din sine însuşi Aerul, cum apa, iată, Despărţitu – s-a de aer.

S-a nălţat din mări pământul, Plantele-au ţâşnit din humă.

Spuse cum făcuse luna, Cum au pus în nalturi soare, Cum se înălţară stâlpii Aerului, cum, pe vremuri, Semăna în ceruri stele.

(61, p. 262 – 263).

La auzul acestei tainice poveşti stihiile încremenesc (60):

Nu s-au mai zbătut talazuri, A uitat să curgă fluviul.

S-alinară ape-n golfuri; Să vuiască mari cascade…

(61, p. 264).

Întors la schelăria bărcii neterminate, Văinâmoinen incantează mitul cosmogonic şi luntrea este complet săvârşită fără ajutorul uneltelor: „Se născu această luntre / Fără a fi deloc cioplită, / Fără-o aşchie să sară” (61, p. 266). Imaginea este perfect analoagă cu cea din legenda românească a potopului, în care Noe, în faţa arcei surpate de diavol, bate toaca de paltin până ce „lemnele, unul câte unul, s-au aşezat fiecare la locul lor, până ce s-a făcut corabia întreagă” (3, p. 119), sau cu imaginea lui Amfion, care clădeşte cetatea Teboi cântând din lira sa magică, (vezi şi legenda întemeierii oraşului Messena, în sunetul muzicii, de către Epaminonda; cf.

Pausanias, Geogr. IV, 27, 7) sau cu cea a Meşterului Manole care – conform credinţelor şi proverbelor greceşti şi aromâne – „construieşte cu vorbele şi dedesubt şi deasupra pământului” (62), sau cu imaginea lui Iisus – din apocriful slav „Evanghelia copilăriei”, capitolul XIV – care, printr-un blestem, năruie un templu şi, tot prin puterea cuvântului său, ridică în locul lui „un edificiu bun şi nu un lăcaş al diavolilor” (81, p. 57). Avem de a face, în aceste

cazuri, cu un topos mitic universal răspândit: edificarea (micro) Cosmosului „fără ajutorul uneltelor”, printr-un act magic, în speţă prin sunete emise/produse de zeul sau eroul demiurg. Analogiile făcute sunt în măsură să confirme şi să completeze semnificaţiile simbolice din subtextul legendei româneşti a potopului: arca este o imago mundi, iar toaca de paltin – un instrument magico-muzical cu valenţe cosmogonice. Ea face parte din aceeaşi familie cu toba cosmogonică Damaru a zeului Shiva, cu toba din miturile şi riturile cosmogonice ale dogonilor, cu toaca (pukku) sumero-akkadienilor, cu toba şamanilor, cu lira lui Orfeu şi cu cea a lui Amfion, cu flautul fermecat al vrăjitorului din Hameln, cu buciumul din riturile româneşti (al cărui sunet ţine departe duhurile rele), cu toate instrumentele magice şi cuvintele fermecate cu care eroul de basm „vrăjeşte” stihiile sau „leagă” fiinţele malefice, cu toate ipostazele iopos-ului cosmogonic din credinţele mitice şi religioase ale lumii.

Legenda finlandeză comentată de noi este extrem de explicită. Ea nu mai reclamă din partea cititorului un efort special de decodare a simbolurilor şi alegoriilor: „Facerea lumii fiind creaţia prin excelenţă, cosmogonia devine modelul exemplar pentru toate soiurile de creaţir 1 (1, p. 21). Lopos-ul (sau cântul, sunetul etc.) intonat de zeul sau eroul demiurg este bivalent: poruncă (Să fie!) şi model (Astfel să fie!), încorporând simultan voinţa şi gândirea creatorului (63). El nu este deci numai declanşatorul creaţiei (micro) Cosmosului, dai şi modelul (matricea) după care creaţia se produce. Celor două corăbii mitice (arca lui Noe şi luntrea lui Väinämöinen) nu li se insuflă doar impulsul creaţiei, dar şi modelul acesteia – acelaşi model după care, la origine, a fost creat Cosmosul prin ordonarea Haosului (85). Ele vor avea deci prestigiu)

unor „imagini ale Lumii”, iar cei doi meşteri mitici – prestigiul şi funcţia Demiurgului. Povestea facerii lumii

spusă de Väinämöinen sau sunetele toacei lui Noe ordonează Haosul – în cazul nostru, grămada dezordonată de lemne finassa confusa) a celor două corăbii arhetipale. De aici funcţia apotropaică a celor două manifestări demiurgice: povestea lui Väinämöinen „domoleşte stihiile”, iar toaca de paltin a lui Noe alungă sau răpune diavolul („Ucigă-l-toaca”).

f) Alte legende româneşti. Am văzut că în Moldova specialiştii au constatat, pe de o parte, frecvenţa redusă a motivului „întemeierea unui edificiu pe locul unde s-a produs e jertfă de sânge” (38, p. 49 şi 36, vezi harta) şi, pe de altă parte, o bogată atestare a motivului „întemeierea unei construcţii pe locul şi din letmnul unui copac consacrat”. De multe ori – atunci când totuşi jertfa se produce – motivul apare mascat sau atenuat: moartea este accidentală şi nu provocată din considerente rituale, sau este provocată, dar din altă cauză decât cea rituală, sau este ritual provocată de meşter, dar acesta este pedepsit tocmai pentru fapta sa, considerată ca „nelegiuită 14. Câteodată, cele două moduri rituale de stabilire a locului propice întemeierii unei biserici (pe locul unde a murit un om şi, respectiv, pe locul unui arbore consacrat), s-au suprapus în economia aceleiaşi legende. Un astfel de fenomen pare să se fi păstrat în tradiţia legată de „Stejarul din Borzeşti”. Conform legendei, Ştefan cel Mare ar fi ctitorit o biserică în Borzeşti, pe locul unui falnic stejar, în crengile căruia a murit (accidental) un copil – tovarăş de joacă, din copilărie, al domnitorului (65, p. 452 – 453).

În unele variante moldoveneşti ale legendei potopului.

Dumnezeu îi indică lui Noe – pentru a putea săvârşi arca – efectuarea unui gest magic: să lovească în „primul copac”.

cu toporul, sau să-şi facă o toacă dintr-un paltin şi să toace la rădăcina lui. Astfel în topos-uri supravieţuiesc – în

forme şi cu semnificaţii similare – în ciclul de legende moldoveneşti, cunoscute sub titlul generic „Ştefan cei Mare, ctitor de biserici”. Să spunem, de la bun început, că ne interesează substratul mitic al acestor legende şi nu cel (eventual) istoric. Zecile de variante ale legendei, puse pe seama diferiţilor ctitori (Ştefan cel Mare, Alexandru Lăpuşneanu etc.) şi localizate la diverse mănăstiri (Voroneţ, Putna, Slatina etc.), sunt un semn că tradiţia populară a „memorat” un arhaic substrat mitic şi un complex de gesturi magico-rituale practicate, cu secole în urmă, în vederea edificării unor construcţii sacre Iată un rezumat sintetic al acestor legende: un schimnic (de regulă Danul Sihastrul), pentru a stabili locul viitoarei mănăstiri ctitorite de un domnitor (de regulă Ştefan cel Mare), trage cu arcul şi pe locul şi din lemnul copacului (de regulă un paltin) în care se înfige săgeata trebuie durat pristolul sau altarul („centrul” mănăstirii). Dintr-o confuzie, Ştefan începe construcţia pe locul şi din lemnul unui alt copac. În timp ce lucrează, Ştefan (la fel ca Noe) se taie la un deget. Ctitorul îi arată sihastrului rana şi acesta îşi dă seama de greşeala comisă de primul. Danul caută paltinul consacrat, pune urechea la rădăcina lui şi aude „toaca din cer” (sau „cântări îngereşti”). Ştefan face acelaşi lucru, auzind şi el sunetele divine. Sihastrul îl pune pe domnitor să dărâme construiţiâb incorect plasată şi să o refacă pe locul magic stabilit şi răual consacrat: „«Vezi, i-a zis schivnicul, că nu eşti bun la Dumnezeu! Iea şi fă altă mănăstire!». Ştefan a stricat-o pe aceea ş-a făcut (alta) unde era paltinul 14 (23, p. 710 – 711). Aici apare o simplificare a motivului epic, lesne de sesizat: nefiind îndeplinit canonul ritual, mănăstirea nu se dărâmă totuşi de la sine (ca în legenda tip „Meşterul Manole”), ci o dărâmă chiar constructorul, la îndemnul magicianului. Efectul este evident acelaşi: edificiul nu poate dura atâta timp cât prescripţiile magice nu au fost riguros respectate. Aşa cum s-a observat, ne

interesează mai puţin, aici şi acum, problema diferitelor forme în care s-au cristalizat prescripţiile magicorituale în discuţie. În spaţiu şi timp, prescripţiile au variat; invariantă a rămas obligativitatea respectării lor. „În legendele Putnei – notează Ov. Papadima – căutarea [locului noii mănăstiri – n.n. se împlineşte cu ajutorul miracolului şi de aceea nu mai necesită «jertfa zidirii», care i s-a impus atât de sângeros meşterului Manole” (65, p. 468).

Ca şi în legenda românească a potopului, în legendele tip „Ştefan cel Mare ctitorind biserici”, transpare rolul paltinului (vom încerca să reconstituim valenţele mito-simbolice ale acestui arbore, într-un capitol separat) şi rolul toacei, chiar dacă, de data aceasta, este vorba de prototipul ei divin: „toaca din cer” sau „toaca lui Dumnezeu” este „tot ca cea de pe pământ 4, „asemenea celei de la biserică 14 şi cu aceeaşi menire („piere tot ce-i rău” şi „diavolul nu se mai poate arăta”), doar că, bineînţeles, este „o toacă mare” pe care „nu o aud decât oamenii buni la Dumnezeu, fără păcate” sau „oamenii năzdrăvani” (8, p. 138 – 142). Gestul magic al omului şi cel al zeului sunt complementare şi se produc în acelaşi timp şi în acelaşi loc. Paltinul – pe locul şi din lemnul căruia se va ridica lăcaşul – este un simbol al arborelui cosmic care marchează Axa şi Centrul Lumii. Săgeata sau toaca omului, pe de o parte, şi fulgerul sau toaca zeului, pe de altă parte, converg şi se întâlnesc în acest punct, singurul loc unde ponte începe creaţia, construcţia mănăstirii (imago muncii).

Orice alt loc, ne-stabilit şi neconsacrat astfel, se dovedeşte a fi un loc ne-fast, unde nicio creaţie (construcţie) nu poate dăinui.

6. RĂNIREA demiurgului Aşa cum am văzut deja, în unele variante populare ale legendei potopului, Noe – în timp ce lucrează la arcă – se taie la un deget. Să fie vorba

de un banal (chiar dacă „primul”) accident de muncă şi deci de o tratare realistă a temei (pe baza principiului „Cine munceşte, se răneşte”)? La o primă vedere, pare a fi vorba de o simplă poveste etiologică: „El (Noe) s-a tăiat la deget pe când lucra corabia, şi curgând jos sânge s-a făcut călinul” (23, p. 19). O legendă deci, menită să fixeze într-un timp mitic apariţia şi să justifice existenţa unui umil arbust de pădure (Viburnum opulus)

şi, în acelaşi timp, să motiveze culoarea (roşie) şi forma (globuloasă) a fructelor sale, care seamănă cu nişte picături de sânge. N-ar fi aceasta o legendă singulară. Dimpotrivă, o mulţime de plante şi-ar datora existenţa sângelui scurs pe pământ din trupurile diverşilor zei, demoni sau eroi mitici: din sângele dracului – tutunul, din sângele zeului Atis – violetele, din cel al lui Prometeu – ierburile magice, din sângele coribanţilor – cimbrul, din sângele lui Hiacint şi Ajax – irisul ş.a.m.d. (vezi mai ales 66, p. 353 – 358). De altfel, toate aceste legende îşi află motivaţia în valenţele fertilizatoare, de „germene al vieţii”, acordate sângelui – vezi riturile de stropire cu sânge în vederea fertilizării ogoarelor sau chiar „jertfa de sânge” menită să „dea viaţă” edificiilor. Pentru mentalitatea mitică, sângele nu-şi pierde caracterul său vital, nici atunci când se scurge din organism; el dă naştere unor alte forme de viaţă: plante (cum am văzut deja), animale (aspida, basiliscul şi alţi şerpi veninoşi, din sângele scurs pe pământ din capul tăiat al Gorgonei – 68, p. 156), sau chiar oameni (din sângele demonului Kingu, în epopeea asirn-babiloniană a facerii lumii – 21, p. 39). Mircea Eliade (66) a demonstrat paralelismul dintre acest tip de legende şi mituri cosmogonice în care întregul cosmos ia naştere din trupul sacrificai al unei fiinţe primordiale.

Totuşi, la o privire atentă, se pare că partea a doua (etiologică), a motivului din legenda românească, pare a fi subsidiară şi târzie. Motivul iniţial şi principal era probabil

cel al rănirii lui Noe, dar pierzându-i-se semnificaţia autentică, i-a fost ulterior anexat motivul creşterii călinului din sângele picurat pe pământ. Dar dacă nu avea iniţial un rost etiologic, ce altă semnificaţie mitică putea să aibă motivul epic al rănirii meşterului? Să fie vorba de o reminiscenţă atrofiată a „jertfei de sânge" pe care o cere construcţia, sau de o pedeapsă pe care o ispăşeşte meşterul pentru că a încălcat unele canoane rituale de construcţie? Textul legendei româneşti este mult prea lapidar pentru a putea da un răspuns în acest sens, dar o privire comparativă asupra altor legende din spaţiul european s-ar putea dovedi fructuoasă.

Un basm german, Gisca de aur (cules de fraţii Grimm).

conţine multe motive comune sau similare celor din legenda românească a potopului, inclusiv cel al rănirii eroului. Dintre cei trei fraţi, cel mai mare se răneşte cu securea la mină în timp ce încerca să doboare un copac în pădure; la fel păţeşte şi fratele mijlociu, rănindu-se la picior. Cauza rănirii este, de data aceasta, explicită – amândoi au refuzat să ofere de mâncare (ofrandă alimentară) „moşneagului din pădure" (daimon silvestru): „Şi lăsându-l în plata domnului pe omuleţ (= i moşneagul din pădure), nici că se mai sinchisi de el şi-şi văzu de drum mai departe. Dar pedeapasa nu întârzie să vină, după ce izbi de câteva ori cu securea în trunchiul unui copac, se vătăma aşa de rău la un picior, că trebui să fie dus acasă". Dimpotrivă, Prâslea îndeplineşte ofranda şi moşneagul îi indică arborele care trebuie tăiat şi la rădăcina căruia se află gâsca de aur (arbore consacrat). Ulterior, Prâslea a amplificat ofranda („un munte de pâine" şi „tot vinul dintr-o pivniţă"), iar moşneagul din pădure – „taman pe locul unde doborâse copacul" – i-a meşterit o arcă mirifică – „o corabie năzdrăvană, care plutea şi pe apă şi pe uscat" (67). Confecţionarea unei astfel de corăbii era o condiţie impusă

pentru a lua prinţesa de soţie. Trecând proba peţirii, eroul se căsătoreşte, ajunge rege etc.

Tot ca o probă a peţirii şi tot o corabie năzdrăvană trebuie să construiască Vdinămoinen. Am văzut mai sus că eroul mitic finlandez construieşte o corabie îndeplinind toate riturile şi gesturile magice cuvenite: folosirea arborelui consacrat ca talpă a corăbiei, incantarea poveştii facerii lumii etc. (Kalevcila, cânturile XVI ŞI XVII). Înainte de aceasta, însă, eroul Kalevalei nu ţine cont de canoanele magico-rituale de construcţie: el îşi „înfiripă o luntre cu mândrie 4 *, face „talpoaia" ambarcaţiei „cu-ngâmfare", uitând că „Domnul rânduieşte mersul, / Ziditorul tot sfârşitul". În timpul lucrului – profitând de această „breşă", de aceste greşeli magico-rituale – duhurile rele (Hiisi şi LePnpo) îi sucesc eroului securea, care-i intră cu tăişul în genunchi, rănindu-l.

Nu este o rană obişnuită; nici descântecele rostite, nici buruienile de leac nu sunt de vreun folos. După multe peripeţii, eroul ajunge la un mag bătrân care îi spune „povestea originii fierului" – singura care, incantată, este în măsură să-l vindece (Kalevala VIII – IV; cf. 61, p. 99 – 128).

cd. 201 coala 7

Tot un tabu violat – o greşeală rituală de construcţie – este cauza rănirii lui Ştefan cel Mare în legendele moldoveneşti care-i atribuie acestuia rolul de ctitor; legende care, aşa cum am văzut, au multe şi esenţiale puncte comune cu cele populare referitoare la potop. În timp ce lucrează, domnitorul se taie la un deget pentru că, din greşeală, ridicase mănăstirea pe locul şi din lemnul altui copac şi nu pe locul şi din lemnul paltinului în care se înfipsese săgeata censacratoare. Când îi arătă rana magului-sihastru, acesta îi spuse:

„(Te-ai rănit) pentru că n-ai făcut pristolul cum ţi-am zis eu… că nu-i acela paltin" (23, p. 710).

În toate cazurile comentate de noi, motivul se structurează după aceleaşi linii de forţă: în timp ce lucrează la ridicarea unei construcţii „speciale” (mănăstire, corabie „năzdrăvană”), eroul demiurg se răneşte (la mină sau picior), ca urmare a comiterii unei (unor) greşeli rituale de construcţie (82). În urma acestui excurs comparativ, motivul epic „rănirea lui Noe”, din legenda românească a potopului, capătă semnificaţii mito-simbolice inedite care, chiar dacă nu sunt explicite în textul propriu-zis, sunt totuşi confirmate de acesta:

Noe se răneşte la mână înainte de a fi îndeplinit canoanele rituale (alegerea copacului, baterea în toacă etc.).

De altfel, concluziile noastre par să fie adeverite de unele datini şi credinţe care au supravieţuit, până în zilele noastre, în mentalitatea constructorilor rurali din unele zone ale Transilvaniei. Astfel, „dacă vreun meşter se taie în timpul cioplitului unui lemn, lemnul acela nu mai e folosit la construcţie, deoarece e considerat ca nenorocos” (37, p. 227). Pe de altă parte, rănirea meşterului în timpul ridicării unei case noi este considerată ca fiind de rău augur; oamenii care voi locui în acea casă se vor îmbolnăvi şi vor muri. Informatorii populari relatează astfel de situaţii „reale”, în care toţi membrii unei familii, de exemplu, s-au îmbolnăvit pe rând şi au murit pentru că au locuit într-o casă la construcţia căreia meşterul cel bătrân – în timp ce cioplea un lelnn – s-a rănit cu toporul său; într-o altă povestire „reală”, drama s-a produs pentru că – la ridicarea casei – meşterului „i-a căzut un lemn pe picior şi i l-a zdrobit” (37, p. 227).

Chiar dacă sunt culese din spaţii, epoci şi civilizaţii diferite, legendele, basmele şi credinţele comentate sunt similare, atât în fondul, cât şi în forma lor. Meşterul (eroul) nu moare în urma accidentului, ci este numai rănit (aproape întotdeauna la mână sau picior); el nu mai poate

continua lucrul. Pare a fi vorba doar de un „semn”, de o „atenţionare 14

asupra greşelii sale. Obiectul rănirii este, cel mai adesea, unealta eroului (mai rar, lemnul prelucrat). Cauza accidentării am presupus-o mai sus, dar nu am stabilit cine o provoacă. În Kalevala, două duhuri (rele) sucesc securea eroului pentru a-i intra tăişul în picior. În basmul german Gâsco de aur, cel care provoacă rănirea fraţilor mai mari (la mână şi la picior) este „Moşneagul din pădure”; faţă de Prâslea, însă, acesta este binevoitor.

Dacă ne permitem să generalizăm, provocatorul rănirii meşterilor (fie ei legendari sau reali), care încalcă anumite practici magico-rituale, trebuie să fie un dendro-daimon, un daimon silvestru, un fel de „vâlvă a pădurii”.

Ipoteza noastră e confirmată de unele credinţe bănăţene, referitoare la „Mama pădurii”, culese în jurul anului

1900: „... în pădure există o fiinţă supranaturală, care supraveghează pădurile, le îngrijeşte, le creşte, (le) apără de răufăcători”. Ea este benefică faţă de tăietorii de lemne care respectă legile pădurii, dar „pe cei ce cu cugetul rău intră în pădure şi cearcă acolo să facă numai stricăciuni, îi ologeşte, le aruncă asupra lor lemne de le frânge minele, le îndreaptă securile să-şi taie picioarele...” (111).

Anume în acest din urmă caz, credinţa populară pare să fi căpătat o coloratură „ecologică”, în dauna celei originare, magico-ritologice.

7. ÎNTEMEIETORII

Înainte vreme, stabilirea pe cale magic o-rituală a unui loc consacrat precum şi efectuarea riturilor adiacente întemeierii unei noi construcţii (sacrificii, ofrande, libaţii), intrau în atribuţiile unor preoţi-magi. Este de presupus că aceştia formau un corp de preoţi specializaţi, iniţiaţi, care cunoşteau şi puneau în practică prescripţii magico-rituale tainice, ştiute numai de ei. Odată cu dispariţia acestora, nu

au dispărut şi practicile rituale în discuţie, ci au fost preluate fie (în mod diluat) de preoţii creştini, fie (mai ales) de chiar meşterii constructori.

Este greu de demonstrat existenţa în vechime, în spaţiul carpato-dunărean şi, eventual, de refăcut statutul unor astfel de sacerdoţi specializaţi. Este, totuşi, interesant de trecut în revistă unele date folclorice, etnologice şi istorice care pat să se refere la această problemă.

În unele variante ale legendei tip „Meşterul Manole b cea care dezvăluie constructorilor sacrificiul care trebuie înfăptuit în vederea întemeierii mănăstirii este o „vrăjitoare".

O astfel de situaţie întâlnim, de exemplu, în „varianta Kogălniceanu" a legendei, publicată în 1842 (36, p. 254) şi într-o baladă bănăţeană, în care „baba Limbuta 14 le cere zidarilor să jure că vor păstra secretul destăinuit de ea (36, p. 210 – 211)

Condiţia păstrării cu stricteţe a secretului riturilor îndeplinite este simptomatică; am întâlnit-o şi în alte legende comentate în acest capitol: cea a „românului" Noe, edificânc arca, legenda lui Ulise, întemeind iatacul nupţial etc. În folclorul european sunt cunoscute multe legende în care ced care cunoaşte cauza surpării construcţiei şi dezvăluie meşterilor necesitatea efectuării unui act ritual este un preot sau un călugăr, un mag sau un vrăjitor (vezi bibliografia la 36, p. 271), Mai mult decât atât, în unele variante româneşti ale baladei Meşterul Manole, constructorii sunt însoţiţi sau chiar ajutaţi de preoţi şi călugări. Dacă această situaţie ar putea fi considerată ca firească atunci când este vorba de ridicarea unei mănăstiri creştine (36, p. 209), în schimb, ea ar putea avea semnificaţii deosebite atunci când este vorba, de exemplu, de edificarea unui pod: „Pi la pod, pl, la fruntari, / Nouă popi, nouă zidari, / Douăzăşi de meşteri mari" (36,

p. 192). Să nu uităm că în antichitate, la romani, un corp de preoţi specializaţi avea atribuţiile de a stabili şi de a efectua riturile magice adiacente edificării şi menţinerii podurilor. Contribuţia acestora era, probabil, considerată ca fiind majoră, o dată ce ei erau numiţi „făcători de poduri”, în dauna celor care le construiau propriu-zis şi o dată ce numele lor (pontif ex) a ajuns, prin extensie semantică, să desemneze sacerdotul în general şi pe marele preot (pontif exmaximus) (112).

Comentând ansafmblul arhitectonic de biserici rupestre (secolele VII – IX e.n.), descoperit la Basarabi-Murfatlar – „un monument de tranziţie de la incintele sacre de tipul celor promovate de mitologia daco-romană la cele promovate de religia creştină de rit bizantin” – etnologul Romulus Vulcănescu a formulat ipoteza existenţei unor confrerii paleocreştine de „călugări-pietrari” („călugări-zidari”), care participau la construirea unor astfel de complexe mănăstireşti şi care, probabil, aveau drept „însemn ritual sau emblemă heraldică labirintul (69, p. 411).

Felul cum este prezentat Danul Sihastrul în diverse legende româneşti, în speţă cele de tip „Ştefan cel Mare ctitor de biserici” (duce o viaţă ascetică, trăieşte izolat într-o peşteră, întâlneşte în taină şi sfătuieşte pe suveran, are puteri magice asupra stihiilor etc.), ni-l înfăţişează pe acesta ca fiind un posibil „urmaş spiritual” al preoţilor geto-daci. După cum scrie Strabon, regele geţilor îl consulta pe marele preot, Zalmoxis (şi ulterior Deceneu) – retras într-o peşteră – pentru că acesta era în stare să „vestească vrerile zeilor”. „Ace St obicei – continuă Strabon – a dăinuit până în vremea noastră; după datină, mereu se găsea un astfel de om care ajungea sfetnicul regelui” (Geugreijia VII, 3, 5). Acest raport, de tip special, între suveran („cel care poate”) şi marele preot („cel care ştie”), avea rădăcini adânci în „preistoria indo-

europenilor”, cum nota Mircea Elinele (86, p. 69 – 70). Analog, peste secole, Ştefan cel Mare – conform legendelor populare – îl căuta pe Danul Sihastrul, retras în peştera-chilia sa.

pentru a-l consulta în privinţa unor probleme critice (ducerea unor războaie, întemeierea noilwr mănăstiri etc.) (vezi 65.

p. 454 – 475). Danul era adeptul unei practici-doctrine, cunoscută sub numele grecesc flesychasma (de unde derivă rom.

sihastru), cu puternice filoane precreştine, „o doctrină şi o practică de tip pythagorician” (91, p. 313). El trăia solitar, „în linişte” (gr, hesychia), la fel cum (chiar cu acelaşi termen, hesychia) era prezentat modul de viaţă al preoţilor getomisieni (Strabon, Georgr. VII, 3, 3, uf. Fonte. s... vol. I, p. 226 – 227; vezi în acest sens 91, p. 307 – 313). Pare a fi vorba de una dintre acele „supravieţuiri” în spaţiul carpato-dunurean.

despre care scria Mircea Eliade: „ca peste tot de altfel în provinciile imperiului roman, realităţile religioase autohtone au supravieţuit, mai mult sau mai puţin transformate, nu numai procesului romanizării, dar şi al creştinării. Avem destule probe ale supravieţuirii moştenirii – păgâne», adică geto-dace şi daco-romane, la români...” (86, p. 79).

Am văzut, în legendele populare de tip „Ştefan cel Mare ctitor de biserici”, rolul-cheie atribuit magului-ascet Danul:

pe cale magico-rituală, acesta consacră locul pe care şi stabileşte felul în care va fi întemeiată viitoarea biserică. Ar putea fi, acesta, un preţios indiciu că atribuţii similare aveau şi arhaicii preoţi-magi din spaţiul carpato-dunărean. Ipoteza noastră şi-ar putea găsi o confirmare în felul în care îi numea Poseidonios (cf. Strabon, Geogr., VII, 3, 3), pe preoţiiasceţi geto-misieni: kiistai şi, respectiv, Flavius

Josephus (Antichităţi iudaice, XVIII, 1, 5) pe cei daci: pleistoi (cu lecţiunea probabilă polistai), denumiri traduse de Vasile Pârvan şi de alţi specialişti prin „întemeietori 14 şi, respectiv, „întemeietori de oraşe" (70, p. 95).

Putem să ne imaginăm că preoţii geto-daci nu-şi trimiteau săgeţile numai în nori, pentru a răpune/alunga pe cale magică daimonul uranian (cf. Herodot), ci şi în pământ sau în copac, pentru a răpune/alunga daimonul chtonian sau dendronian, în vederea unei întemeieri.

În spaţiul indic, înainte ca o singură piatră a unei case noi să fie aşezată, magul-astrolog arăta ce punct din temelie se afla exact deasupra capului şarpelui care susţine lumea.

Meşterul zidar îşi făcea – din lemnul arborelui Khadira – un ţăruş pe care-l bătea în pământ cu o nucă de cocos (71), în locul indicat, cu credinţa că ţăruşul se va înfige în capul şarpelui, fixându-l. Piatra de temelie (padma-sila) era aşezată deasupra ţăruşului, în acest loc („centrul lumii") astfel consacrat şi purificat. Neîndeplinirea acestor gesturi magico-rituale – care reiterau, în fond, actul cosmogonic – sau incorecta lor îndeplinire, făcea ca edificiul să se surpe din cauza cutremurului sau a unei alte manifestări a Haosului (44, p. 72).

Bogatele tradiţii atestate în Asia, Europa şi aiurea, referitoare la întemeierea unor case, temple, cetăţi, teritorii etc., în locul unde s-a înfipt săgeata, lancea, buzduganul, toiagul (mai târziu, crucea), sunt solidare cu străvechea mentalitate a creaţiei în centrul lumii. Astfel de credinţe au supravieţuit în cultura populară română în cutumele juridice (72) şi în legendele eponimice. Cunoscuta temă mitică a vânătorii rituale în vederea unei întemeieri pare a fi înrudită cu tema în discuţie. În unele zone (jud. Bihor, de exemplu), se practica „vânătoarea simulată prin tragerea cu arcul sau aruncarea ciomagului

sau bâtei. Locul unde cădea ciomagul, băţul, săgeata, semnifica atingerea ţintei, deci omorârea simbolică a animalului oracol şi aflarea centrului viitorului sat" (73, p. 304).

În acest sens, sunt interesante unele legende greceşti şi romane, care ne furnizează date privind arhaice rituri de întemeiere. Conform tradiţiei, în incinta templului Erehteion.

pe Acropole, se afla „un trunchi de măslin socotit a fi ieşit din sol când Minerva victorioasă l-a izbit cu lancea. Pe acest prim trofeu cunoscut de mitologia greacă a fost gravată mai apoi imaginea Minervei şi atârnată masca fioroasă a Gorgonei" (47, p. 17). De asemenea, lancea aruncată de Romulus s-a înfipt în Colina Palatină, colină pe care a fost întemeiată cetatea Romei. Lancea ar fi prins rădăcini şi a înfrunzit, devenind un „copac cu crengi mlădioase 14 (Ovidiu, Metam. XV

şi Plutarh, Romulus, XX). Colina, lancea şi arborele sunt reprezentări simbolice similare şi, de multe ori, interşanjabile; ele definesc acelaşi concept cosmologic – Axis mundi. Conform unei alte legende, din acelaşi ciclu (Titus Livius, De la fundarea Romei I, 10), primul templu „care a fost sfinţit la Roma" în cinstea zeului Jupiter, a fost ridicat pe colina Capitoliu, pe locul „unui stejar socotit sfânt de păstori", la rădăcina căruia a depus Romulus armele inamicului învins (tropaeum).

Agăţarea în crengile, depunerea la rădăcina sau înfigerea în trunchiul copacului a unor arine/unelte, baterea cu un topor (ciocan) în lemnul (toaca) unui copac, înfigerea în pământ a unor arme/unelte etc. au toate acelaşi scop şi efect magico-ritual: consacrarea unui loc în vederea unei întemeieri sau, altfel spus, stabilirea unui centru de unde poate iradia creaţia.

Analog cu ritul indian comentat mai sus, la aşezarea primei pietre din temelia unei case noi (ceremonie

consemnată în judeţul Cluj), meşterii oferă proprietarului un ciocan cu ajutorul căruia acesta trebuie să bată piatra „până se aşază” (37, p. 228; 113), iar în alte zone ale ţării, se bate urs ţăruş (par, stâlp) în locul unde va fi talpa casei sau vatra satului (37, p. 237; 36, p. 76 şi p. 102; 73, p. 301 – 306; 74).

„Când se întemeia un sat, cel dintâi om bătea un par în pământ, pe care îl considera ca fundament sau temelie. În jurul parului se construiau casele şi gospodăriile şi aşa lua fiinţă un nou sat” (vezi alte practici şi credinţe similare la 73, p. 305 – 306 şi 114, p. 199 – 200).

Pentru mentalitatea populară, astfel de practici rituale, privind întemeierea unui microcosmos nu sunt decât imitaţii ale gestului primordial, prin care Demiurgul a întemeiat macrocosmosul: „Dumnezeu umblând pe ape, a înfipt toiagul şi s-a făcut pământ” (23, p. 15; pentru imagini analoage, vezi

100, p. 65 ş.a.). sau alt fragment dintr-o legendă cosmogonică.

„(Dumnezeu) şi-a aruncat băltagul în apa cea mare. Şi ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore şedea dracul...”. În jurul acestui copac „Dumnezeu făcu lumea”, iar „din frunzele arborelui s-au făcut oalneni” (92, p. 90 – 91 şi

69, p. 240 – 243; pentru imagini similare în folclorul bulgar, vezi 110, p. 297).

*

Prin această sumară trecere în revistă a unor rituri şi credinţe arhaice – simple elemente disparate ale unui amplu şi închegat sistem mito-ritual – am vrut să sugerăm, printre altele, faptul că legenda românească a edificării arcei de către Noe face parte din aceeaşi mitosferă cu legenda tip Meşterul Monoic şi faptul că jertfa umană nu a fost înlocuită cu un banal gest creştin – bătutul în toacă –, ci că acesta din urmă este ecoul unei mentalităţi arhaice şi

complexe privind creaţia în general şi în special cea prin construcţie.

Analiza celor câtorva episoade ale variantelor româneşti ale legendei potopului ne-au permis depistarea şi evidenţierea unor străvechi motive mito-rituale, înserate în structura epică a mitului biblic. Ceea ce am vrut să demonstrăm este faptul că aceste inserţii au fost obligatorii: ele au modificai în mod esenţial statutul personajelor şi relaţiile dintre ele, permiţând astfel adoptarea (prin adaptare) a unui mit străin (cel biblic), de către mentalitatea autohtonă, diferită de cea care a generat mitul originar. În mitul biblic, Iahve este omnipotent şi omniscient (lucru firesc pentru o religie monoteistă, de tipul celei mozaice), iar omul (Noe) este un executam corect şi docil al indicaţiilor primului. Este suficient ca Iahve să-i promită lui Noe că va fi mântuit de urgia potopului, pentru ca acesta să-l creadă şi chiar aşa să se întâmple.

Un astfel de scenariu era incompatibil însă cu mentalitatea arhaică românească. Nu Dumnezeu poate lua astfel de decizii sau, mai corect spus, nu sunt suficiente numai decizia şi acţiunea lui. Omul poate şi trebuie să repete (ca într-o oglindă micşoratoare) gestul Demiurgului, care este – ca şi Manole sau „românul 14 Noe – tot un meşter constructor, doar că mai „mare” care, cu „un topor mare”, taie „un lemn (paltin)

mare”, întemeind I, urnea – „o mănăstire mare”. Iată-l descris într-o Poveste a lui Dumnezeu, culeasă în nordul Moldovei, în jurul anului 1900:

A fost un om mare şi-a luat un topor mare.

şi s-a dus la pădurea mare şi a tăiat un lemn mare (sau „un paltin mare”, 115)

şi a făcut o mănăstire mare cu nouă uşi, eu nouă altare (20, p. 333).

Şi, la fel ca şi Noe din legendele româneşti

prezentate, Dumnezeu are şi el o toacă („Toaca din cer”) – „tot ca cea de pe pământ” doar că, bineînţeles, „este o toacă mare” (8, p. 138). Armele omului şi forţele lor magice sunt mai mici decât cele ale Demiurgului. Mai mici, clar indispensabile. Fără ajutorul lor armele Demiurgului devin inoperante. Acesta este motivul pentru care Noe din legenda românească (spre deosebire de Noe din legenda biblică), pentru a nu fi atins (el, casa/arca, familia şi vietăţile sale) de stihia Haosului, trebuie să o răpună, la rândul său, printr-un act magic: ridicarea sapei cu tăişul în sus.

Aceeaşi ciocnire de mentalităţi diferite transpare şi în episodul edificării arcei. Iahve îi indică lui Noe planul corăbiei şi acesta o construieşte: „Şi Noe a făcut toate întocmai aşa cum i-a poruncit Dumnezeu ” (Geneza VI, 22). Nu este menţionată intervenţia malefică a stihiilor haotice, fie pentru că acestea nu acţionează, fie pentru că de sarcina anihilării acţiunii lor este răspunzător Iahve, în exclusivitate. În varianta românească a legendei, scenariul este evident diferit: stihia se opune făţiş şi sistematic creaţiei şi numai gestul magic al eroului (care bate în toaca de paltin), gest solidai cu cel al Demiurgului (care bate în „toaca din cer”), este în măsură să (re) stabilească supremaţia Ordinii asupra Haosului.

Echilibrarea relaţiei Om-Demiurg, realizată, pe de o parte, prin conştiinţa deţinerii de către primul a unor potenţe definiurgice şi, pe de altă parte, prin „umanizarea” lui Dumnezeu (văzut ca un „om mare”, care oboseşte, greşeşte, cere ajutor), precum şi permanenta concordanţă a acţiunilor celor doi, sunt coordonate Caracteristice unei mentalităţi care s-a perpetuat de-a lungul mileniilor la populaţia din spaţiul carpato-dunărean.

NOTE LA. LEGENDA ROMÂNEASCĂ A POTOPULUI”.

1 Mircea Eliade – Aspecte ale mitului, Ed. Univers, Bucureşti, 1978.

2 Marcel Olinescu – Mitologie românească, 1944.

3 Tudor Pamfile – Povestea lumii de demult, după credinţele poporului român, Bucureşti, 1913.

4 „Metalul – mai cu seamă sub formă tăioasă, cum ar fi cuţitul... – e şi azi considerat ca un bun apărător contra spiritelor rele, chiar în Europa” (5, p. 195).

5 Tache Papahagi – Mic dicţionar folkloric. Spicuiri folklorice şi etnografice comparate, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979.

6 Mircea Eliade – Istoria credinţelor şi ideilor religioase, vol. L

Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

7 Dumitru Berciu – Arta traco-getică, Ed. Academiei R.S. România, Bucureşti, 1969.

8 I. Muşlea, Ov. Bârlea – Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Haşdeu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1970.

9 Traian G (h) erman – Meteorologie populară, Blaj, 1928.

10 Gilbert Durand – Structurile antropologice ale imaginarului.

Ed. Univers, Bucureşti, 1977.

1.1 Roland Barthes – Mytholngies, Ed. du Seuil, Paris, 1957, p. 92

12 Vara în persană, înseamnă „loc înzidit, casă”, cu posibilă rădăcină var (sanser, vinoti) = a acoperi, a închide în (13, p. 70), ve: a şi rus. i râti (a băga), rom. a viri. A se vedea şi numele reşedinţei regale de iarnă a mezilor – Vera (Strabon, Geografia, XI, 13, 3) şi ung, varos = oraş, cetate.

13 Mircea Eliade – Patterns în Comparative Reliaion, New York, 1974.

14 t. uis Ră au – Iconographie de Vart chretien. Tome II (iconographie de la Bible), vol. 1 (Ancien Testament), Paris, 1956, p. 109.

15 Tot Sf. Augustin a susţinut că dimensiunile arcei

lui Noe (300/50/30 coţi, cf. Geneza VI, 15), respectă aceleaşi proporţii ca cele ale corpului uman: lungimea este de şase ori lăţimea şi de zece ori grosimea.

16 Moses Gaster – Chrestomaţie română. Texte tipărite şi mă nuscrise (sec. XVI – XIX), dialectale şi populare, vol. I, Beipzig şi Bucureşti, 1891.

17 B.P. Haşdeu – Etymologimim Magnum Romaniae, vol. II, Bucureşti, Ed. Minerva, 1974, p. 69.

18 I.I. Russu – Etnogeneza românilor, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 118 şi p. 251 – 252.

19 B.P. Haşdeu – Istoria critică a românilor, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, p. 577 – 580.

20 Ovid Densusianu – Opere, vol. I (Lingvistică), Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 633 – 634.

21 x x x – Gândirea asiro-babilontană în texte, Ed. Ştiinţifică.

Bucureşti, 1975.

22 Eugenio Battisti – Antirenaşterea, vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982, p. 190.

23 Elena Niculiţă-Voronca – Datinile şi credinţele poporului român, Cernăuţi, 1903.

24 I.-A. Candrea – Iarba fiarelor. Studii de folklor. Bucureşti, 1928.

25 Adrian Fochi – Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1976.

26 Ariane MacDonald – La naissance du monde au Tibet, în voi.

La naissance du monde, Collection „Sources Orientales*, vol. I, Seuil, Paris, 1959, p. 422.

27 M.E. Mat le Miturile Egiptului antic, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 108 – 110, planşa XXVIII.

28 În legătură cu motivul în discuţie, vezi comentariile mitosimbolice făcute de C. Kerenyi – The primordial child în primordial times şi cele psiho-simbolice

făcute de C.G. Jung – The psychology of the child archetype, ambele în volumul C.G. Jung and C. Kerenyi – Essays on a Science of mythology. The myth of the divine child and the mysterics of Eleusis, Princeton University Press, 1973, p. 25 – 69

şi respectiv p. 70 – 100.

29 Al. I. Amzulescu – Cântecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice, Ed. Academiei R.S. România, Bucureşti, 1981.

30 Oskar Dähnhardt – Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutander Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, Bând I (Sagen zum Alton Testament), Leipzig & Berlin, 1907.

31 Anca Pop-Bratu – Pictura murală maramureşeană. Meşteri zugravi şi interferenţe stilistice, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982, p. 58.

p. 69, figura XXII.

32 Victor Brătulescu – Biserici din lemn din Maramureş, în „Buletinul Comisiei monumentelor istorice" an 34, 1941, p. 71, fig

116 – 117. Mulţumim Olgâi Trestioreanu-Brătulescu pentru permisiunea de a cerceta foto-nrhiva prof. V. Brătulescu.

33 V.A. Urechea – Codex Bandinus, Bucureşti, 1895.

34 St. ith Thompson – Motif-Index of Folk-Literature, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington. 1955.

35 Sintagma folosită de Bandinus – anilis fabula („poveste de babă") – nu trebuie înţeleasă în, sens peiorativ; este vorba de o expresie consacrată, atât în limba latină (în această formă, anilis fabula, apare la Apuleius, de exemplu), cât şi în limba greacă (graodes mythos).

36 Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european, Ed. Minerva, Bucureşti, 1973.

37 Riturile construcţiilor la români, în „Folclor

literar”, vol. II, Timişoara, 1968, p. 221 – 262.

38 Legendele construcţiilor de pe teritoriul României, în „Folclor literar”, vol. III, Timişoara, 1972, p. 45 – 60.

39 Ion Neculce – Letopiseţul Ţării Moldovei, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980.

40 x x x – Jurnalul călătoriilor canonica ale mitropolitului Ungrovlahiei Neofit I Cretanul, traducere şi prezentare de M. Carataşu, P. Cernovodeanu şi N. Stoicescu, în „Biserica Ortodoxă Română”, nr.

1 – 2/ianuarie-februaric 1980, p. 243 – 315.

41 Anti Aarne & Stith Thompson – The Types of the Folktale (FFC 184) Helsinki 1951 (vezi tipul 025: „Diavolul în arca lui Noe”)

42 Este vorba de un text atribuit lui Methodius, episcop de Patara (sec. III – IV), text care a fost colportat de bogomili (vezi

110, p. 80). Să remarcăm faptul că specialiştii nu au subliniat rolul probabil pe care l-a jucat, în folclorul mito-religios român, textul slavon apocrif, Revelaţiile lui Pseudo-Mcthodius. În afară de legenda în discuţie şi alte legende cuprinse în text se regăsesc în folclorul românesc; este vorba, de exemplu, de legenda luptei, la sfârşitul lumii.

dintre Anticrist şi Sf. Ilie ale cărui picături de sânge, căzute pe pământ, incendiază lumea.

43 Vaier în St. Ciobanu – Jertfa zidirii la ucraineni şi la ruşi, Chişinău, 1938.

44 Mircea Eliade – Comentarii la Legenda Meşterului Manole, Ed.

Publicom, Bucureşti, 1943.

45 ÎI ic Mândriccl – Tradiţia locală despre relicvele rupestre de la Nucu, în Vestigiile rupestre din munţii Buzăului, Buzău, 1980, p. 39

46 În afară de elementele prezentate, altele vin să confirme analogia simbolică dintre toacă, tobă şi med. Vezi

în limba română dobă

= tobă şi dubă = luntre monoxilă (vezi şi snnser, dabba = corabie, corabie primitivă) (88, p. 148 – 149). Pentru şaman, toba este, din punct de vedere simbolic, o barcă în care el traversează marea (vezi 55, p. 172). Eroii anumitor mituri diluviene (din China, de exemplu), se salvează de apele potopului nu într-o barcă, ci într-o tobă de lemn (34

I, p. 187; 83, p. 458; 84, p. 60).

47 Romulus Vulcănescu – Coloana cerului, Ed. Academiei R.S.

România, Bucureşti, 1972.

48 D. Dan – Mănăstirea şi comuna Putna, Bucureşti, 1905.

49 *** – Crestomaţie de literatură română veche, vol. I, Ed.

Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 202 – 206; Moses Gaster – Literatură populară română, Ed. Minerva, Bucureşti, 19*3, p. 192 – 196; N. Cartojan – Cărţile populare în literatura românească, vol. I, Bucureşti, 1974, p. 155 – 162; P. Saintvves – Lssais de folklore biblique, Paris, 1922, p. 119. De remarcat este faptul că niciunul din cei trei copaci nu se potriveşte la templul lui Solomon şi nu se înţelege cum a reuşit regele biblic să termice sfântul edificiu. Menirea textului era doar aceea de a explica cum au ajuns la Ierusalim cei trei copaci, din care, ulterior, au fost confecţionate crucile pe care au fost răstigniţi Tsus şi cei doi tâlhari (vezi şi nota 119).

50 S.N. Kramer – Istoria începe la Sumer, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

51 *** – Epopeea lui Ghilgameş, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1966.

32 Din păcate, nu am avut acces la studiul lui S.N. Kramer, Gilgamesh and the Huluppu-Tree, în „Assyrioiogical Studies”, nr. 10, Oriental Institute of

Chicago, 1938. Huluppu este o salcie, cf. 201, p. 68 şi 284.

53 Sim. Fi. Marian – înmormântarea la români, Bucureşti, 1892.

54 Chinezii foloseau, de asemenea, în ser puri magice, astfel de plăci de lemn sau de metal, care erau lovite cu un ciocănel de lemn.

Vechii greci foloseau şi ei toaca de lemn (hagia x Ha), sau de metal (hagia sideron). Toba de lemn (un bloc de lemn scobit, fără membrană) s-a păstrat până în zilele noastre în orchestrele simfonice:

germ. Holztrommel sau Knnllbiichse, engl, wood-block, it. (tamburo di)

legno, rom, lemn, fr, bois, rus, bruski (vezi W. Demian – Teoria instrumentelor, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1968, p. 34).

55 Mircea Eliade – Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton University Press, 1974.

56 Analogii între unele episoade ale epopeii lui Ghilgameş, pe de o parte, şi practici şi credinţe şamanice, pe de altă parte, au fost remarcate şi de E.A.S. Butterworth (1970) şi de Kurt Jaritz (1971), conform 6, p. 413.

57 G.G. Tocilescu, Chr. Ţapii – Materialuri folcloristice, Ed. Minrrva, Bucureşti, 1981, vol. III, p. 348.

58 Şi în credinţele populare româneşti, copacul şi ramura pe care a cântat cucul au valenţe magico-benefice; vezi Sim. Fi. Marian – Păsările poporului român. Bucureşti, 1938, p. 14 şi nota 8.

p. 299: vezi şi relaţia cuc-paltin în Sim. Fi. Marian – Ornitologia poporană română, 1883, vol. I, p. 8 şi vol. II, p. 159.

59 Mircea Eliade considera că, în acest episod al Kalevalei, este vorba „de o aventură iniţiatică întreprinsă pentru a dobândi cunoaşterea secretă. Se coboară în

pântecul unui gigant sau al unui monstru cu scopul de a obţine ştiinţa sau înţelepciunea", cf. M. Eliade – Myths, Dreams and Mysteries. The Encounter between Contemporaru Faiths and Archaic Realities, Harper & Row, New York, 1967, p. 225.

60 Similar, Orfeu – pe puntea corăbiei primordiale Argo – domolea furtunile, incantând povestea facerii lumii (Apollonios din Rhodos – Argonauticele I, 495).

61 Elias Lonnrot – Kalevala. Epopee populară finlandeză, traducere de Iulian Vesper, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959.

62 P. Caraman – Consideraţii critice asupra genezei şi răspândirii baladei Meşterului Manole, în Meşterul Manole. Studiu, antologie şi note de Maria Cordoneanu, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1980

p. 137.

63 Vezi şi P.P. Negulescu – Problema cosmologică, în Scriere inedite, vol. IV, Ed. Academiei R.S. România, Bucuroşi, 1977, p. 393.

64 Jean Starobinski – Textul şi interpretul, Ed. Univers, Bucureşti, 1985.

65 Ov. Papadima – Literatura populară română. Din istoria şi poetica ei, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

66 Mircea Eliade – Ierburile de sub cruce, în „Revista Fundaţiilor Regale", noiembrie 1939, an VI, nr. 11, p. 353 – 369.

67 Fraţii Grimm – Poveşti alese, vol. I, Ed. Tineretului, Bucureşti, 1960, p. 72 – 78. În unele privinţe, scenariul basmului german Gâsca de aur, este analog cu cel al basmului românesc Pasărea măiastră (Petre Ispirescu – Legende sau basmele românilor, Ed. Facla, Timişoara, 1984, p. 226 – 234). Ca şi în basmul german, în cel românesc, cei doi fraţi mai mari refuză, pe rând, să dea de mâncare unei fiinţe silvestre (o vulpe-om), care îi transformă în stane de piatră. Prâslea îşi împarte

mâncarea cu ea şi aceasta îl ajută să dobândească nu „gâsca de aur", ci „pasărea măiastră" care, ca şi prima, avea pene ce „străluceau ca oglinda la Boare". În basmul german, pe locul (şi poate din lemnul) copacului la rădăcina căruia a fost găsită „gâsca de aur" s-a meşterit o corabie năzdrăvană. În basmul românesc, „pasărea măiastră" este adusă „de pe tărâmul celălalt" şi pusă pe turla bisericii care se năruia întruna. Conform unei revelaţii onirice pe care a avut-o împăratul (tatăl celor trei fraţi), aceasta era condiţia ca turla să nu se mai surpe şi ca mănăstirea să fie terminată.

68 Andrei Oişteanu – Grădina de dincolo. Zoosophia, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

69 Romulus Vulcănescu – Mitologie română, Ed. Academiei R.S. România, Bucureşti, 1985.

70 Vasile Pârvan – Getica. O protoistorie a Daciei, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982.

71 Nu ştim dacă sunetul produs de nuca de cocos, lovită de ţăruş, avea vreun rol magic în cadrul acestui ceremonial, dar ştim că acest fruct (găurit, golit şi lovit cu un băţ) era un străvechi instrument magic de percuţie şi că toba făcută din fructul lemnos al baobabului era încărcată de virtuţi cosmogonice în miturile şi riturile dogonilor (10, p. 417 – 418).

72 Romulus Vulcănescu – Etnologie juridică, Ed Academiei R.S. România, Bucureşti, 1970, p. 75.

73 Vladimir Trebici şi Ion Ghinoiu – Demografie şi etnografie, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

74 Paui-Henri Stahl – L'Oryanisation magique du territoira villageois Roumain, în „L'Homme" XIII, 3, Paris, 1973, p. 150 – 162.

75 Victor Kernbach – Miturile esenţiale. Antologie de texte, Ed.

Ştiinţifică şi Enciclopedica, Bucureşti, 1978.

76 Lazăr Şăineanu – O pagină din istoria medievală. Excursiune istoricolingvistică II. Jidovii sau Tătarii sau Uriaşii, în „Convorbiri literaro”, XXI, 1887, p. 521 – 528.

77 Spre deasebire de 1 tron, patul nu pare a fi un simbol clasic pentru definirea unei divinităţi dar, în cazul legendei sumero-akkn diene, el este un semn distinctiv normal pentru o zeiţă a dragostei şi a maternităţii, cum este Inanna (Iştar). De altfel, aşa cum am văzut. Ulise îndeplineşte şi el tainice canoane pentru a întemeia patul conjugal şi iatacul nupţial, pelocul şi din lemnul măslinului – copac consacrat zeiţelor Atena şi Demetra. Nu credem că, în acest u)

tim caz, actul ritual a fost patronat de Atena (zeiţa pururi castă) ci, mai degrabă, de Demetra – zeiţă a fertilităţii (pământului, dar şi-s oamenilor), protectoare a locuinţei (stabile) şi a căsătoriei. Şi în textele folclorice româneşti, Sf. Maria – care a preluat o parte din funcţiile unei arhaice divinităţi a fertilităţii (70, p. 250) – apare adesea culcată într-un pat, la poalele unui copac cosmic: „La mijloc de cale /

La un paltin mare / Cu vârfuri pe ceri / Cu poate pre mări (...) Sub el îmi era / Un pat încheiat / Din scânduri de brad / În pat îmi şedea / Tot Maica Marie” (89).

78 Ipoteza formulată de Romulus Vulcănescu este, în principiu posibilă sub rezerva că această legendă ar putea fi tot de sorginte ebraică şi doar remodelată în spaţiul românesc. Un prim indiciu în favoarea acestei contraipoteze este numele de Jidovi sau Uriaşi pe care îl poartă antropoizii giganţi din legendele româneşti („Uriaşii sunt sinonimi cu Jidovii în limba poporului” – 76, p. 524). O astfel de legendă ar fi putut să fi fost vehiculată de vreun text apocrif, eventual de „Cartea tainelor lui Enoh”. Astfel în „Cartea lui Enoh”, se spune că „fiii cerului” (îngerii căzuţi) s-au împreunat cu „fiicele oamenilor” care „au zămislit şi au adus pe lume uriaşi puternici a căror

înălţime era de trei mii de coţi”. Aceştia au mâncat „toate roadele trudei oamenilor” şi au început să distrugă păsările, animalele, peştii şi chiar pe oameni; „apoi şi-au mâncat unii altora carnea şi şi-au băut unii altora sângele”. Dumnezeu a hotărât să distrugă pe uriaşi şi pe oameni (înrăiţi de primii), printr-un potop din care să scape doar Noe şi „urmaşii săi” (75, p. 257 – 258). Am citat din apocriful etiopian „Cartea lui Enoh”, neavând acces la cel slavon „Car! e/i tainelor lui Enoh”, despre care însă ştim faptul că, pe de o parte, conţine şi el legenda rezumată de noi mai sus (vezi 81, p. 30 şi p. 42) şi, pe de altă parte, versiunea slavă a apocrifului a circulat şi a fost copiată, din sec. XVI – XVII, şi pe teritoriul românesc (rf. 81, p. 37 şi p. 434). Ca şi în textele apocrife, în unele legende populare româneşti, cele două diluvii sunt văzute ca unul şi acelaşi eveniment:

„Aceasta [potopul Uriaşilor – n.n.] a fost pe vremea potopului lui Noe” (25, p. 72). De altfel, chiar şi în textul canonic al Biblici – de unde, în general, a fost cenzurată legenda privitoare la „îngerii căzuţi” – potopul este motivat de „răutatea oamenilor” şi de existenţa pe pământ a Uriaşilor: „Iar în vremea aceea (a potopului – n.n.)

erau pe pământ Uriaşii, mai ales după ce fiii lui Dumnezeu mirară la fiicele oamenilor şi le născură fii” (Geneza, VI, 4).

79 Să punem în paranteză faptul că, în urmă cu peste un secol, G. Dem. Teodorescu vedea cu naivitate în aceste practici „rudimentara origine a paratrăsnetului” (G. Dem. Teodorescu – Credinţe, doline şi moravuri ale poporului român, Bucureşti, 1874, p. 85). Este într-adevăr vorba de „para-trăsnet” (mai exact de „para-stihie”), dar care funcţionează conform legilor magiei şi nu conform celor; de fizicii.

80 Şi în unele legende populare ale potopului, timpul destinat construirii arcei este exagerat de mare: 9 ani (23,

p. 20) sau 99 de ani (3, p. 125).

81 Emile Turdeanu – Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament, Ed. E.J. Brill, Leiden, 1981.

82 Să mai amintim două legende care par a fi înrudite cu cele comentate de noi. Eroul grec Erysichthon, printr-un act nelegiuit, a tăiat (nu ni se spune în ce scop) un stejar sjini, consacrat zeiţei Ceres (Demetra). Aceasta l-a pedepsit – prin înfometare – să-şi sfâşie propriul trup, autodevorându-se (Ovidiu – Metam. VIII, 739 – 878). În privinţa tăierii nerituale a arborilor sacri sau consacraţi vezi şi 90

p. 235 – 239. A doua legendă, avându-l ca erou pe Iisus, este cuprinse în apocriful slavon „Evanghelia copilăriei (lui Iisus)" (sec. XIV). Trecând pe lângă un templu „păgân" în construcţie, Iisus a fost rănit de o piatră, căzută din zidurile acestuia. Printr-un blestem magic, îsm a dărâmat templul şi, printr-o binecuvântare, a ridicat un altul „bun" şi „nu un lăcaş al diavolilor" (81, p. 57 şi 110, p. 215 şi p. 220). Este posibil ca scenariul epic originar (care a contaminat legenda copilăriei lui Iisus), să fi fost diferit: eroul întemeiază incorect un templu, o piatră din zidărie îl răneşte, eroul dărâmă construcţia şi – prin puterea magică a cuvântului – alungă demonii şi înemeiază un templu „bun". Eventuala cauză a modificării scenariului este lesne de bănuit: autorul care a înserat acest episod, sau cei ulteriori cart:

l-au recopiat, nu şi-au permis să pună pe seama lui Iisus o „greşeală rituală". În orice caz, faptul că este vorba de o inserţie pare a îi evident; niciuna din celelalte versiuni ale acestei Evanghelii apocrife (greacă, latină, siriacă, arabii, armeană) nu conţine acest episod (81, p. 57).

83 Max Kaltenmark – La naissance du monde en Chine, în voi. Sources Orientales, vol. I (Im Nmissance du Monde), Ed. du Seuil, Paris, 1S59.

84 Jacques Lemoine – Mythes d'originc, mythes

d’idaniijication in L’Homme”, nr. 101, Paris, 1987, p. 58 – 85.

85 Ne aducem aminte că şi în legenda akkadiană a potopului arca are ca model templul Apsu (21, p. 167), acelaşi care a servit drept model cosmogonic zeului Bel-Marduk (21, p. 36).

86 Mircea Eliade – De la Zalmo, vis la Genghis-Han, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

87 Este vorba de celebrul Templu din Ierusalim, clădit de regele Solomon (cf. Cartea a II-a a Cronicilor îi VII). Într-o altă legendă apocrifă – cea a profetului Ieremia – acest templu este descris ca imago mundi: «zvântul Sion cel scumpii, făcut de prea mândrii Solomon împărat, ce-l făcuse foarte cu meşteşug mare în chipul ceriului, cela ce era cu totul tot poleit cu aur, cela ce au pogorât singur Dumnedzău de l-au blagoslovit şi au zis: „Eu svinţii casa aceasta care nu mai era alta ca aceia în toată lumea, nici va mai fi păn în svrâşit”» (dintr-un Cronograf românesc, datat 1679 – 1684
apud 81, p. 343).

88 Aurel Berinde, Simion Lugojan – Contribuţii la cunoaşterea limbii dacilor, prefaţă de Ariton Vraciu, Ed. Fcla, Timişoara, 1984.

89 Aurel Iana – Înmormântarea la români. Credinţe şi datini din părţile Oraviţei, în „Familia”, an XXV, Oradia, 1889, p. 434 – 436, vezi şi Horea Anca – Texte folclorice din Greoni (Banat), în „Studii de limbă, literatură şi folclor”, IV, Reşiţa, 1978, p. 305 – 308.

90 J.G. Frazer – Creanga de aur, vol. I, Ed. Minerva, Bucureşti 1980, p. 235 – 239.

91 Anton Dumitriu – Cartea întâlnirilor admirabile, Ed. Eminescu. Bucureşti, 1981.

92 *** – Legende populare româneşti, vol. I, Ediţia critică şi studiu introductiv de Tony Brill, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981.

93 Gesturi magice similaţe (inclusiv acela de a amenința norii cu securea şi cu secera cu tăişul în sus), gesturi menite să apere casa cd. 201 coala 8

de furtună, sunt atestate şi în localităţile rurale din vestul Europei (cf. 94, p. 306).

94 Hervă Fillipetti, Janine Trotereau, Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle, Paris, 1978.

93 Poate nu întâmplător, în aceeaşi tradiţie babiloniană, pământul şi celelalte planete erau considerate a fi de forma unor bărci monoxile; imagine „destul de ciudată" pentru un istoric grec de acum două milenii: „Iar în privinţa pământului, spun lucruri destul de ciudate: pământul are – zic ei (caldeenii – n.n.) – forma unei lunin scobite. Şi aduc convingătoare dovezi despre aceasta, cum şi în ce priveşte celelalte corpuri cereşti" (Diodor Şic., Bibi, ist., 2, XXXI)

96 Analogia simbolică pe care am avut-o în vedere (aceea dintre arcă, locuinţă, templu, micro-cosmos), a fost sesizată şi de alţi comentatori, chiar dacă aceştia au avut ca punct de plecare nu coordonatele mito-simbolice ale arcei, ci acelea ale locuinţei tradiţionale: „La maison paysanne n'est pas seulement un outil de production, un centre d'exploitation, un abri, cele est aussi un microcosme de la società rurale traditionelle, un lieu de culte, une arche" (94, p. 3 (15), sau: „O casă ţărănească devine, privită astfel, o arcă poetică, purtând în ea sâmburele unei lumi, şi care în sens regenerator pluteşte peste livezi [...] De fapt, nu e drcât o biată corabie de şindrilă. Dar o corabie cosmică". (Sebastian Moraru, Aceste case ţărăneşti, Ed.

Scrisul Românesc, Craiova, 1986, p. 45).

97 Georges Charachidză, – Prometeu sau Caucazul. Încercare de mitologie contrastivă, Ed. Meridiane, Bucureşti. 1988, p. 69.

98 Vezi alte exemple identice sau similare la P. Ispirescu, basmul Copiii văduvului („Apoi luându-i trupul, îl băgă într-un butoi (...1 şi-l dete pe gârlă”), Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară la români, 1911, p. 120 („se hotărî să-şi aşeze feciorul într-un sicrieş frumos şi să-i dea drumul la vale, pe apa Iordanului”), Byelorussian Folie Ta Ies, Minsk, 1983, p. 93 („regina şi copilul cel mic să fie puşi într-un butoi gudronat şi aruncaţi în mare”). Petru Caraman, Xylogenese ci Hthogenbse de l’homme. Essai sur F origine et evolution des croyances cu Europe Orientale, în „Zalmoxis”, Paris, „Bucureşti. 1938, vol. I, p. 184 – 186.

99. Caracterul apocrif şi structura dualistă a legendei sunt uşor de sesizat. „Legendele (româneşti – n.n.) despre potop sunt nişte dezvoltări apocrife ale temei biblice, [...] brăzdate de elemente tipice mazdeismului. Noe, eroul principal, ajutat de Dumnezeu, dar mereu împiedicat de Diavolul, izbuteşte după multe peripeţii să scape de la pieire seminţia omenească şi toate speciile de animale” (Petru Caraman, Folclor românesc în englezeşte. Contribuţie critică asupra folclorului român în străinătate, în „Arhiva”, Iaşi, 1935, nr. 3 – 4, p. 181 – 114

197; mulţumim folcloristului Iordan Datcu pentru semnalarea acestui pasaj).

100 Uno Harva – Les Reprezentations Religieuses des Peuples Altajques, Gallimard, Paris, 1959. Autorul e de părere că popoarele uralo-altaice au preluat această formă a legendei potopului de la coloniştii şi emigranţii ruşi în Asia Centrală, care, la rândul lor, au cunoscut-o prin ediţia rusă a Revelaţiilor lui Pseudo-Methodius.

101 Motive epice similare apar şi în scenariul unui basm bielorus.

(Paleşuc şi Diavolul), chiar dacă, de data aceasta, nu e vorba de edificarea unei arce sau a unei biserici, ci a unei case. Eroul caută în pădure să-şi ridice o colibă, dar diavolul încearcă să-l rătăcească.

Printr-un şiretlic, eroul îl convinge pe diavol să-l ajute şi acesta defrişează locul şi cară lemne pentru edificarea colibei. În final, eroul îl leagă pe diavol de un stejar uriaş (Byelorussian Folk Tales, Minsk, 1983, p. 130 – 136).

102 Relaţia dintre erou (Dumnezeu) şi drac este similară cu cea dintre Fârtatul şi Nefârtatul din legendele cosmogonice româneşti.

Nefârtatul „îl lucrează" pe Fârtat, dar şi „conlucrează" cu acesta (vezi Lucian Blaga, Fârtate şi Năfârtate, în voi. Izvoade, Ed. Minerva, 1972.

p. 209).

103 Lipsa jertfei umane, în cazul edificării arcei, ar putea fi justificată privind problema şi dintr-o altă perspectivă. Să nu uităm că arca este asemănătoare, din puntr de vedere arhitectonic, cu o casă, dar diferă de aceasta într-un punct esenţial: este o construcţie mobilă, fără temelie şi fără să fie legată de un „loc" (şi deci de un genius loci care să trebuie să fie îmbunat). Or, construcţiile (chiar cele imobile) fără temelie sau cu „temelie mică" (casele de lemn, de exemplu) se pare că nu beneficiau, de regulă, de sacrificii rituale, într-o monografie inedită (şi nofinnlizată) despre satul românesc, a lui S. FI. Marian, la capitolul „Casa nouă", sunt notate următoarele:

„În vechime, după cum rezultă din (balada) Meşterul Manole, era datina de a zidi în temelia unei mănăstiri n persoană. Mai pe urmă vietăţi. În urmă, umbra unui om şi apoi a unei vietăţi. La casele omeneşti nu se prea făcea aceasta, pentru că casele se făceau de regulă numai din lemn şi aveau temelie mică" (S. FI. Marian, Satul Studii etnografice, ms. B.A.R. nr. 4076, p. 21). Iată şi părerea unui etnolog contemporan: vorbind despre „sacrificiile umane destinate să consolideze marile edificii de cărămidă şi de piatră", Paul H. Stahl consideră că „pentru casele de lemn, cum erau în trecut marea majoritate a caselor ţărăneşti din România, problema consolidării construcţiei

nu se pune. Do altfel, chiar şi ritualul efectuat ele Biserică la punerea fundaţiei este diferit atunci când e vorba de o construcţie de cărămidă, faţă de una de lemn" (Paul H. Stahl, Les crănes d'animaux dans les croyanccs et l'art populaire roumain, în „Buletinul Bibliotecii Române", vol. XIII (serie nouă), Freiburg, 1986, p. 23 – 38)

vezi şi „Şezătoarea", vol. XXIV, nr. 5 – 7, 1928, p. 31.

104 De multe ori, la confecţionarea „coloanelor cerului", pentru păstrarea întregii energii magice conţinute de arborii sacri, aceştia „nu erau dezrădăcinaţi, prelucrarea lor se făcea pe viu; li se tăia numai coroana, li se ciopleau trunchiurile în patru muchii şi li se punea un scurt acoperământ din propria lor coajă..." (47, p. 171). Când copacul sacru trebuia totuşi să fie doborât, erau invocaţi daimonii pădurii, pentru ca arborele şi energiile sale magice să nu fie siluite:

„Voi zânelor, / voi măiestrelor, / irodeselor, / ajutaţi-mă / să-l dobor, / fără să-l omor, / să-l cioplesc, / fără să-l ciuntesc, / să-l vrăjesc, / fără să-l silesc..." (47, p. 173).

105 Apollonios din Rlrodos, Argonauticele, Ed. Univers, Bucureşti, 1976, p. 31 şi Hesiod şi Orfeu, Poeme, Ed. Minerva, Bucureşti, 1987, p. 139 şi p. 171.

106 Sensul acestui pasaj este controversat de peste două milenii. Filologul grec Aristarh din Samotrache (sec, al II-lea î.e.n.), a eliminat 7 versuri (XXIII, 218 – 224) din acest episod, considerând că au un conţinut inacceptabil. Mulţi cărturari l-au imitat până în zilele noastre (W.T.H. Rouse, de exemplu, într-o recentă traducere în engleză a poemului homeric). Alţi exegeţi au dat episodului în discuţie o interpretare alegorică. Pentru un Georges Devereux, încercând să afle dacă eroul cunoaşte „secretele patului", Penelopa testează, de fapt, dacă acesta îi cunoaşte „secretele de alcov" şi „obiceiurile sale sexuale" (Georges Devereux, Femme et Mythe, Flammarion, Paris, 1982, p. 259 – 260). Vezi şi exegeza lui J. Starobinski (64,

p. 103 – 107).

După părerea noastră, episodul comentat are la bază un arhaic ritual de întemeiere şi de organizare dendrolatrică a spaţiului locuit (vezi practici dendrolatrice similare, în spaţiul românesc, la nota 104).

107 Bibliografia românească referitoare anume la toacă este săracă; iată câteva titluri: I. Ganea, Toaca în cultul Bisericii Ortodoxe Române; semnificaţia şi importanţa ei, în „Biserica Ortodoxă Română", Bucureşti, nr. 1 – 2/1979; Constanţa Cristescu, Toaca, utilizarea ei, consideraţii generale asupra repertoriului cules, în voi. Lucrări de muzicologie, nr. 19 – 20, Conservatorul „G. Dima", Cluj-Napoca, 1986, p. 91 – 98; idem, Unele particularităţi zonale ale utilizării toacei, investită cu funcţie competiţională, în Acta Musei Porolissensis, vol. XI, Zalău, 1987, p. 667 – 671. În acest din urmă articol, autoarea propune o clasificare a funcţiilor toacei: 1. Funcţie utilitară (semnalizare, în cadrul Bisericii ortodoxe); 2. Funcţie magică (alungă duhurile rele); 3. Funcţie estetică (prilej de manifestare artistică pentru tocaş); 4. Funcţie competiţională (zonal – sat Şiria, jud. Arad şi temporar – săptămâna dinaintea Paştelui). Dacă am încerca să ierarhizăm, ar trebui să spunem că funcţia „magică (şi rituală)" era cea iniţială şi esenţială şi că, ulterior, a prevalat funcţia „utilitară"; celelalte două funcţii („estetică" şi „competiţională") sunt, după părerea noastră, subsidiare.

108 Pentru valenţele magico-simbolice atribuite tobei în cadrul şamanismului siberian vezi 55, p. 518 – 569, dar şi L.P. Potatov, The Shaman drum as a Source of Ethnographical hystory şi B.O. Doigikh, Nganasan Shaman Drums and Costumes; ambele studii în volumul Shamanism în Siberia, edited by V. Dioszegi & M. Hoppâl, Budapest, 1978, p. 169 – 179 şi, respectiv, p. 341 – 351.

109 Pentru filosoful grec Leucip (sec, al V-lea î.e.n.)

„pământul arc forma unei lobe”; cf. Diogenes Laertios, Despre vieţile şi doctrinele filosofilor, IX, 30 şi Plutarh, Opiniile filosofilor, III, 10.

110. Iordan Ivanov, Livres & Legendes Bogomiles, Paris, 1976.

111 Emilian Novacoviciu şi Ecătărina Novacoviciu, Din comoara Banatului. Folclor, 11, Oraviţa, 1926, p. 59 – 60.

112 Această soluţie etimologică (pontif ex = „făcător de poduri”), beneficiază de o largă acceptare în rândul cercetătorilor civilizaţiei romane; vezi Theodor Momsen, Istoria romană, vol. I, Bucureşti

1987, p. 110; Iloffman Levis „The Official Priests under Julio-Claudiens, Roma, 1955; Dumitru Tudor şi colectiv, Enciclopedia civilizaţiei romane, Bucureşti, 1982, p. 603. Unul dintre puţinii comentatori care neagă această soluţie este Pierre Grimal, dar contrasoluţia propusă de acesta şi argumentele aduse în favoarea ei sunt neconvingătoare (Civilizaţia romană, vol. I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1973, p. 23)

113 Pentru rituri şi gesturi magice similare, atestate la comunităţile rurale din Europa Occidentală, vezi 94, p. 60 ş.a.

114 Icn Ghinoiu, Consideraţii etnografice asupra fenomenului de „întemeiere” a aşezărilor, în „R.E.F.”, nr. 2, 1979, p. 197 – 204. „Baterea stâlpului (în centrul noii aşezări – n.n.) echivala cu situarea şi determinarea aşezării în cosmos, pornind de la un punct fix de iradiaţiune” (Idem, p. 199).

115 Cristea Sandu Timoc, Cântece bătrâneşti şi doine, Bucureşti, Ed. pentru Literatură, 1967, p. 47.

116 în acelaşi secol al XVII-lea, găsim o formă similară a legendei (conţinând motivul apocrif: diavolul încearcă să-l împiedice pe Noe să edifice arca), într-un manuscris românesc din Bihor, copiat în

1679; cf. Florian Dudaş, Manuscrisele româneşti din Bisericile Bihorului, [>artea a IT-a, Oradea, 1986, p. 58.

117 Constelaţia „Argo Navis” (aflată în emisfera sudică, la est de „Caniş Major”), era numită „Arca lui Noe” de către astrologii evrei şi „Al Sufinah” (– Corabia) de către cei arabi.

] 1 U Să consemnăm aici şi o legendă apocrifă a potopului, din tradiţia islamică (diferită de forma canonică a legendei aşa cum apare în Coran, XI, 27 – 51). Fiecare scândură a arcei lui Noe conţinea numele cele unui profet, iar trei scânduri care lipseau au fost aduse de gigantul Og din Egipt (cf. Standard Dictionary of Folklore, Mytho-Lociy and Legend, Ed. Maria Leach, New York, 1972, p. 73).

119 Din secolul al XII-lea, adusă probabil de cruciaţi, legenda despre „lemnul crucii” a circulat şi în Europa Occidentală (el. N.

Cartojan, Cărţile populare... op. cit., vol. I, p. 156). Probabil că tot ea a stat la baza unei stranii şi confuze povestiri, ale cărei fragmente se regăsesc în ciclurile romaneşti medievale Vrăjitorul Merlin, Căutarea Sf. Graal, etc. Solomon construieşte, de data aceasta, nu un templu, ci, la fel ca Noe, o corabie, care nu va putrezi până la venirea lui Cristos şi care va deveni „Sfânta Biserică” („Nava care nu putrezeşte – Nava lui Solomon – înseamnă Sfânta Biserică”). Corabia imputrescibilă a lui Solomon e»nţine, ca elemente principale, un pat (din nou patul, ca în legenda lui Ulise şi cea a lui Ghilgameş)

şi trei fuse (cele trei cruci?), toate meşterite din lemnul copacului, paradiziac al cunoaşterii (cf. Romanele mesei rotunde, Ed. Univers, Bucureşti, 1976, p. 88 – 90 şi p. 376 – 379). Observăm, ca şi în „Cuvânt pentru lemnul crucii”, aceeaşi intenţie de a corela evenimente şi personaje veterotestamentare cu cele neotestamentare, dar – mai important pentru noi – regăsim unele motive mito-simboliee deja comentate: a) corabia (arca)

indestructibilă care – ca şi arca lui Noe – are menirea de a „călători” în timp, nu în spaţiu; b) prezenţa „lemnelor sacre”; c) analogia dintre arcă şi templu.

200 În comentarii ebraice medievale se spune că regele Nimrod a construit Turnul Babel pentru a se salva de un eventual nou potop (201, p. 126).

201. Robert Graves, Raphael Patai, lâebrew Myt, lis. The Book, of Genesis, New York, 1989.

202. St. Dumistrăcel, O problemă de etnoarheologie: Argeaua de ţesut în locuinţe din sec. I – XI de pe teritoriul României, în „R.E.F.”, nr. 4, 1989, p. 329 – 359. Cuvântul argea (cu sensul de „colibă, casă”) e atestat prima dată într-un lexicon slavo-român, din 1673 (idem, p. 330).

III. DENDROMITOLOGIE ROMÂNEASCĂ – PALTINUL

1. REPERE ISTORirO-FILOI. OGICE

Cu câţiva ani în urmă, am încercat să schiţăm o „zoosophie”, prin câteva eseuri de zoomitologie, românească privită în context universal (1, p. 137 – 206). Nu ne propunem aici şi acum să abordăm, în toată complexitatea ei, problema „dendrosophiei” româneşti. Din perspective şi cu mijloace diverse, problema a fost abordata de alţi cercetători ai culturii populare, de la folcloristul S. FI. Marian (2), la etnologul Romulus Vulcănescu (3). Demersul nostru este totuşi justificat de faptul că folcloriştii şi etnologii (cu o singură excepţie), care s-au ocupat, mai mult sau mai puţin tangenţial, de problema dendrolatriei în spaţiul reinânesc, nu au acordat atenţie valenţelor mitice şi simbolice atribuite paltinului (arţarului). de mentalitatea populară. Aceasta în condiţiile în care, după opinia noastră, paltinul a fost considerat ca fiind un arbore sacru, cu ipostazele şi derivatele acestuia. Nu contestăm faptul că mărul, stejarul şi bradul deţin prioritatea în cadrul dendromitologiei româneşti, dar veem încerca să arătăm că, în bună măsură, în această „sacră

familie” dendrologică a intrat şi paltinul, şi nu ca o „rudă săracă”. Excepţia pe care o akninteam se referă la S. FI. Marian care, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, a consemnat o serie de date folclorice privitoare la paltin, în monumentala sa lucrare în 12 volume: Botanica poporană română (4), rămasă, din păcate, în manuscris.

Să consemnăm, pentru început, câteva coordonate istorieo-filologice. Denumirile româneşti (arţar, paltin), care desemnează această specie dendrologică din familia Ac. crăceae, provin, se pare (52), prin metateză, din denumirea sa în limba latină: Acer Platanoides. De asemenea, denumirea jugastru (Acer Campestre, arţar de câmp), provine din lat, pop.

jugum, – astru, pentru că din lemnul sau uşor, tare şi neted se confecţionau mai ales juguri, printre alte obiecte de uz.

domestic.

Ca mărturie a marii vechimi şi răspândiri a acestei specii arboricole în regiunile carpato-dunărene stă mulţimea de antroponime (Arţăreanu, Paltin, Păltânea, Puitineanu, Păltinescu etc) şi de toponime (Arţar, Arţaru, Arţari, Arţăreni, Paltin, Paltenul, Păltineni, Păltinoasa, Păltiniş, Păltmaşul, Păltiniţa, Păltineşti, Păltinet, Jugăstreni etc.), care au ca rădăcină termenii în discuţie. Se pare că cea mai veche atestare documentară cunoscută a unui astfel de toponim nu coboară mai jos de jumătatea secolului al XVI-lea: „Păltinet”.

— An 1563 (5, vol. III B, p. 179), „malul Păltinetului” – an

1574 (5, vol. IV B, p. 134), „Păltiniş” – an 1576 (ibide. u, p. 223), „Jugăstreni” – an 1582 (5, vol. V B, p. 77), „Păltinişul”.

— An 1632 (5, vol. XXI A, p. 245) ş.a.m.d. (43). La fel de vechi sunt atestările documentare privind denumirile

acestor arbori, aşa cum le-am găsit în actele de stabilire a hotarelor unor proprietăţi funciare, acte în care paltinul şi juga/strul apar ca „semne de hotar” (câteodată înfieraţi cu pecetea demnească „bour”): „jugastru” – an 1563 (5, vol. III B, p. 185), „la doi paltini […] la moviliţă, la piatră şi la bour” – an 1605

(5, vol. V A, p. 236), „… şi acolo s-au făcut boor într-un giugastru” – an 1644 (20, p. 210) ş.a.m.d… Este de remarcat că, în pofida faptului că hrisoavele respective sunt scrise în slavonă, cuvintele paltin şi jugastru sunt notate ca atare, în limba română.

În secolul al XVII-lea, cuvântul paltin mai este folosit şi în alt tip de texte: în Biblia de la Bucureşti, tipărită în

1688 („Şi luo Iacov toiag […] de nuc şi de paltin”, Facerea XXX, 37) şi în Istorie ce veche şi de multe jeluri a marelui învăţătoru IRODOT de la cetatea Alicamasiei… – manuscris (din 1816), găsit de N. Iorga la Mănăstirea Coşula, copie a unei traduceri în româneşte, datată 1645 (de N. Iorga), sau 1668 – 1670 (de Liviu Onu). Autorul acestei prime versiuni româneşti a celebrelor „Istorii” (Eustraţie Logofătul? Nicolae Milescu?) a tradus de două ori gr, platanistos prin rom.

paltin: „un paltin de aur” primit în dar de regele Darius (Istorii, VII, 27) şi „Xerxis află un paltin frumos şi, pentru frumusăţile lui, îl dărui cu podoabi de aur şi pusă socotitori pe un (zeu – n.n.) pers dintre cei ce le zicea «fără de moarte (Istorii, VII, 31; cf. 6, p. 345 – 346). Consemnăm, deocamdată, faptul că în ambele cazuri este vorba de arbori sacri sau consacraţi.

2. PALTINUL COSMIC

Atu văzut deja, în capitolul dedicat legendei potopului, care sunt semnificaţiile mitico-simbolice şi magico-rituale cu care este încărcat primul copac (de regulă un paltin), din lemnul căruia Noe îşi [meştereşte toaca – instrument magic cu ajutorul căruia reuşeşte să

dureze arca, periodic năruită de diavol: „Atunci Noe […] a făcut o toacă de paltin (…) şi a început a toca; şi de ce toca, de aceea se strângeau lemnele de pe unde le risipise Sarsailă…” (8, p. 130). Printre altele, legenda românească a potopului are, referitor la toacă, un caracter etiologic. Acesta apare în mod explicit, atât în cea mai veche atestare documentară a legendei (1647), datorată arhiepiscopului Marcus Bandinus: „În memoria acestei bătăi de scândură a lui Noe, au luat românii – n.n. obiceiul de a bate scândură [toaca – n.n.] înainte de tragerea clopote! or” (9, p. CLIX), cât şi în credinţele populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: „toacele de pe la biserici sunt mai toate de paltin şi bătrânii pretind că de la Noe a rămas zvonu ca să facă toacele de paltin” (8, p. 130).

Legendele populare referitoare la Noe construind arca sunt, în esenţă, înrudite cui cele referitoare la Ştefan cel Mare ctitor. În general, legendele populare care tratează acest din urmă subiect se reduc la următorul scenariu: sfătuit de un.

sihastru (de regulă Dan iii), Ştefan Vodă, ridică o mănăstire («le regulă Putna), pe locul unui copac (de regulă paltin) în care i s-a înfipt săgeata, sau în care se aude „toaca din cer”.

«au în care se văd arzând lumini mirifice (vezi 10, p. 469 – 473). Soiul copacului, din lemnul şi pe locul căruia urmează să se ridice lăcaşul, nu este unul întâmplător. Astfel, într-o legendă moldovenească, cel care trage cu arcul este chiar „schivnicul”, care îi spune voievodului: „Acolo unde am nimerit eu să mergi mine şi să vezi că-i găsi săgeata într-un paltin şi în locul acela să faci mănăstire, iar unde va fi paltinul să faci pristolul” (11, p. 711).

La începutul secolului, comentând legende populare cu scenarii analoage, G. Coşbuc conchidea: „Aceasta e o tradiţie rămasă în popor. Ori o fi încercat Ştefan lucru

acesta, ori nu „mănăstirea Putna este edificată şi ea, potrivit obiceiului păl gâno-creştin, pe locul unui alt templu mai vechi, al unui, paltin sfânt” (87, p. 207).

Ion Neculce redă o altă legendă (pseudo) istorică, despre un alt domnitor moldovean, care ridică un alt lăcaş de cult, dar tot pe locul unui „paltin sfânt”: „Alecsandru-vodă Lăpuşneanui, fiind domnu’, au făcut mănăstirea Slatina [Moldova – n.n.]. Şi a se dzicu oamenii că, trăind un săhastru acolo şi fiind un paltin, copac mare, unde este acum pe estolul în oftariu, vide acel săhastru spre duminici şi spre alte dzile mari multe lumini întru acel paltin la vremea slujbii bisericii. Şi i s-au arătat Maica Precistă în vis şi i-au dzis sa.

meargă la Alecsandru-vodă, să-i dzică să facă mănăstirea şi mergând săhastrul la Alecsandru-vodă, s-au îndemnat Alec 7

sandru-vodă de săhastru de au făcut mănăstirea Slatina în tru acel loc, unde au fost paltinul” (O seamă de cuvinte, XV).

Este posibil că, în aceste cazuri, nu avem de a face cu un eveniment istoric folclorizat, ci cu un motiv mitic istoricizat. Cu alte cuvinte, substratul legendei este unul mitic şi nu istoric; substrat care a supravieţuit chiar şi în numele pe care le poartă unele lăcaşuri de cult: „Biserica de brazi” (97, p. 31 – 32), „Mănăstirea-dintr-un lemn (stejar)” (ambele din nordul Olteniei), sau „Schitul – dintr-un brad” (Moldova). În principiu, legenda poate fi (şi este) atribuită oricărui ctitor şi localizată la orice ctitorie: „Tema cea mai favorită a legendelor mănăstirilor noastre – scria G. Coşbuc – este copacul arătat în vis. Cu puţine excepţii, toate mănăstirile noastre au fost clădite pe locul unui copac bătrân pe care i l-a arătat clăditorului o viziune oarecare...” (87, p. 204). (Esenţa acestor legende este elementul arhetipal, invariant: ridica rea unui lăcaş de cult pe locul (sau din lemnul) unui arbore sacru sau consacrat

(Axis et Imago Mundi) – în cazul nostru, un paltin. Nu întâmplător, tocmai acest element „păgân” a fost exclus (păstrându-se toate celelalte), dintr-o „versiune pur clericală” a legendei întemeierii Putnei, aşa cum a fost consemnată în 1761 de arhimandritul Vartolomei, în manuscrisul său „Istorie pentru sfânta mănăstire Putna” (10, p. 473).

Spunealn că astfel de legende suportă orice ctitor şi, la limită, chiar „supremul ctitor”, văzut ca un „om mare” (macrantropos), care întemeiază Lumea (o „mănăstire maro” l dintr-un „copac mare”, ca într-o „poveste a lui Dumnezeu” culeasă în Bucovina (11, p. 333), sau ca într-un descântec bănăţean, în care prima materia este lemnul unui „paltin mare”: „A plecat un om mare, / Cu o săcure mare, / La un paltin mare, / Să scoată o aşchie mare, / Să facă o biserică mare, / Cu nouă uşi, / [...] Cu nouă altare” (60, p. 47).

Paralela noastră cu cosmogeneza nu este gratuită. Cuplul de ctitori legendari întruchipează, la scară umană, cele două atribute esenţiale ale cosmocratorului: omniscienţa (sihastrul) şi omnipotenţa (voievodul). Ctitoria lor (mănăstirea)

este o imago muncii tipică, un microcosmos care trebuie durat în acelaşi mod în care a fost durat macroco Smosul. Într-adevăr, în forme relictuale, vom regăsi în legendele cosmogonice româneşti principalele motive ale scenariului în discuţie, de la motivul aruncării armei, în vederea alegerii „centrului”, până la motivul „copacului mare”, în jurul şi din materia căruia se întemeiază Lumea. Iată o astfel de legendă populară, culeasă în Transilvania cu un secol în urmă: „Până nu a fost lumea şi era numai o apă mare, s-a gândit Dumnezeu să facă lumea elt mai degrabă... (Dumnezeu) şi-a aruncat baltagul în iapa cea mare, şi ce să vezi, din balta,).; crescu un arbore mare...” Anume în acest loc se produce „scufundarea

cosmogonică”, în vederea aducerii din apele haotice a materiei prime care (va fi organizată (cosmicizata)

În jurul copacului, iar „din frunzele arborelui s-au făcut ea menii” (13, p. 90 – 91, vezi şi p. 249 – 246).

În legenda românească nu se specifică soiul arborelui antropocosmogonic, dar în unele variante ucrainene. Cosmosul se întemeiază la poalele unui paltin, din vârful căruia Dumnezeu plonjează în apele primordiale, pentru a aduce „nisipul” necesar creaţiei (14.1, p. 59). Dar nu trebuie să căutăm prea departe; în forme mascate sau atrofiate, valenţele cosmogonice ale paltinului se regăsesc şi în textele folclorice bulgăreşti (69) şi româneşti. Forma creştină (târzie) a unor colinde româneşti nu este* în măsură să „dizolve” arhaica structură cosmogonică a acestora: „Dimineaţa de Crăciun / Născutu-mi-a un dolrm tânăr, / Domn tânăr ca Dumnezeu, / Tinerel şi fră geţel / Şi nu-şi face-un scuticel, / Scuticel de bumhăcel, /

Faşe dalbă de mătuşă, / Legănior de păltior, / Vântul tragănă, /

De mi-l leagănă… (120) / Domnul tare să creştea, / Lucru mare că-mi făcea: / Făcu ceriul şi pământul. /Făcu ceriu-n două zile. / Şi pământu-n nouă zile”. (15, p. 26).

Tema arhaică a colindei (regenerarea cosmosului uzat) şi cea ulterioară, creştină (naşterea lui Iisus), (s-au suprapus, generând un insolit motiv hibrid: Iisus (re) creează lumea. Palţinui (axa şi centrul lumii, lăcaş al zeului demiurg) a devenit (pentru uzul pruncului Iisus) un leagăn agăţat în paltin şi, ulterior (prin pierderea semnificaţiei arborelui ca atare), doar un leagăn din lemn de paltin (90). De altfel, şi în alte tipuri de colinde (cu temă nupţială, de exetnplu), regăsim motivul „leagăn de paltin” ca unic loc ferm în mijlocul haosului acvatic: „Vine marea cât de mare, / Da de mare, ţărmuri n-are, / Dar în undă ce ni-aduce? / Aduce pini / Şi cu tulpini; / Pintră pini şi pintră brazi, / Legănel / De păltinel”. (16, p. 179).

În leagăn „şade fiica cea frumoasă”, care urmează să se mărite. Tot în colindele pentru fată sau fecior în preajma căsătoriei, regăsim fopos-ul originar-cosmogonic: un arbore uriaş, crescut în mijlocul mării (mai rar pe ţărm) – o imagine arhaică, a cărei origine/evoluţie a intuit-o corect Octavian Buhociu: „Tabloul mitic din aceste texte, al mării cu insula-arbore, […] aparţine mitului creării lumii din apă, mit adaptat aici colindatului de naştere a anului, prin întemeierea unei noi familii” (17, p. 91). Arborele cosmic, crescut din mijlocul apelor primordiale – aşa cum apare în unele legende cosmogonice – a devenit, în colinde, arborele crescut pe o insulă din mijlocul mării şi, ulterior, arborele de pe ţărmul („prundul”, „schela”) mării. Imaginea mitică iniţială şi-a pierdut din consistenţă şi semnificaţie, în favoarea unei imagini mai realiste.

De regulă, speciile acestor arbori cosmici sunt tipice: bradul sau mărul. Foarte adesea însă apare un soi de copac, insolit, numit arvun (18, p. 94), sau iarvant (18, p. 95), avron (18, p. 59), avrun, arhim (35, p. 24, p. 35), arvânt (19, p. 31, p. 35), arvant, arvon (20, p. 448), arpun, arpus (22, p. 437), alvron, afrun (109, p. 7 – 9) etc. Iată cum debutează o colindă, culeasă în 1877: „— n schela mării, / – n vadul sării, / Născut-a. / Crescut-a / D-un verde d-arvun, / Verde şi frumos: /

Sus frunza-i măruntă / Jos umbra-i rotundă” (18, p. 94).

Că este vorba de un copac cu atribute cosmice, nu încape îndoială; vezi şi în basme: „Deteră de un arvune mare, al căruia vâri se părea că ajunge la cer”, de acolo începe o altă împărăţie (20, p. 448). Ceea ce e mai puţin sigur este soiul de copac pe care îl desemnează. În Dicţionarul limbii române se pune: „Arvune – rar, învechit, îl întâlnim numai în poveşti şi în colinde, însemnând o specie de arbori care nu se poate preciza cu siguranţă […] Etimologie necunoscută” (21, p. 280). Trecând peste unele

ipoteze etimologice (laur, arbuz, alun), considerate ulterior ca improbabile, să consemnăm soluţia dată de G. Dem. Teodorescu, la sfârşiuil secolului al XIX-lea (18, p. 59). Folcloristul muntean susţinea că este vorba de o varietate de arţar (stufos), „zis bulgăreşte” (şi în alte limbi slave) favor (= arţar) (110). În 1921.

fără să cunoască (sau, cel puţin, fără să citeze) soluţia etimologică dată de folclorist, filologul V. Bogrea a ajuns la aceeaşi concluzie (cirvun = paltin), considerând că forma românească s-a născut prin metateză (favor → iavro → iarvo), coroborată cu un fenomen de etimologie populară (prin contaminare cu arvună) (22, p. 436 – 438). Câteva noi argumente confirmă ipoteza susţinută de folcloristul muntean şi de filologul clujean: multitudinea formelor corupte pe care le cunoaşte termenul (indiciu că este vorba de preluarea unui cuvânt străin); zonele sudice, de regulă dunărene (Ialomiţa, Dâmboviţa, Ilfov, Teleorman, Dobrogea), unde sunt atestate colindele şi basmul în discuţie; alte „bulgărisme” existente în aceste colinde („în schela mării”); şi, mai ales, faptul că în unele colinde, identice sau similare, copacul cosmic este un arţar de câmp (jugastru): „Din prundul Mării-şi Negre, /

Paşte (= creşte) un galben jugastru „(89, p. 53), sau chiar „trei păltiori” (104); „Dîn prundurile mării, / La marginile ţării, /Născători, crescători, / Sunt trei păltiori / nalţi şi gălbiori…” (18, p. 58; 17, p. 96; 16, p. 275).

3. PALTINUL CONSACRAT

Dar în acest tip de colindă („de tânăr”, „de fecior”, „de Cocon”), importantă nu este doar prima imagine – de „început de lume” – dar şi cele care îi urmează. La poalele copacului cosmic (jugastru, arvun, paltin), crescut în mijlocul mării, se află două-trei oşti (număr care a contaminat probabil şi unicitatea arborelui – devenit cloi-trei păltiori). Ostile „moldoveneşti şi craioveneşti, multe-s munteneşti” (sau numai una dintre ele), nu au conducător

(„domn”) şi oştenii pleacă să-şi aleagă unul, „din vad în vad şi din sat în sat şi din casă-n casă”. Ajunşi la „casa cea aleasă” (unde se colindă), care „are d-un cocon / Bun d-a-l pune domn”, oştenii îl cer părinţilor, dar mama se opune: „Noi nicicum l-om da, J

Că e mititel, / Că e tinerel / Şi caln prosticel”. Oştenii promit însă că „cei bătrâni” îl vor iniţia: „Dă-ni-l, taică, dă-ni-l, I

Dă-ni-l, maică, dă-ni-l, / Că în oastea noastră / Sunt ostaşi bătrâni; / Pe el l-o-nvăţa / Cal de-a-ncălica, / Cizme d-a-ntălţa, / Săbioar-a-ncinge, / Cel în frâu d-a strânge, / Grele oşti d-a-nfrânge”.

Părinţii se lasă înduplecaţi şi oştenii îl investesc pe noul domnitor, croindu-i un veşmânt cu însemne de consacrare („ca şi cum i-ar fi fost tatuate” – 17, p. 98): „Şi toţi îi croiau / D-un veşmânt prelung / Lung până-n pământ; / Iar în pieptul lui / Scris îmi este scris, / Soarele şi luna… / În ambii umerei / doi luceferei; / Jur-prejur de poate / Cerul plin de stele, / Toate văzdurele. / Şi el că-mi trecea / Tot cu oştile /

Tânăr făt-frumos, / Fie-mi sănătos”. (18, p. 58 – 59).

Nu întâmplător oştenii care-şi caută „domn” sunt plasaţi, la începutul textului ceremonial, „sub umbriţa” celor „trei păltiori / nalţi şi gălbiori”, sau la umbra altor copaci înrudiţi (arvun, jugastru). Se pune întrebarea dacă paltinul (în general arborele sacru sau consacrat) a jucat aievea rolul de copac la rădăcina căruia avea loc ceremonia de iniţiere feciorească şi cea de investire a unui conducător. Sursele istorice şi etnologice ne oferă unele informaţii în privinţa unor atribute similare acordate monumentelor dendromorfe: arbori sau stâlpi „de judecată” (divină, obştească sau profesională), „de sacrificii”, „suplicatorii”, „de legare sau dezlegare a frăţiilor” (de cruce, de sânge), „de spovedanie” etc. (3, p. 67.

112; 7, p. 486 – 487; 91, p. 192 – 196; 94, p. 184 – 185). «La hotarele moşiei săteşti – scrie R. Vulcănescu – sub un pom considerat „sfânt” (brad, stejar, fag, plop), conform tradiţiei, periodic sau ocazional, se adună roată bătrânii satului, în ziua sorocită judecăţii» (91, p. 192). Dar anume în privinţa paltinului şi anume în privinţa rolurilor pe care bănuim că le juca în vechime („de iniţiere”, „de investire”), trebuie să facem din nou apel la textele folclorice.

Într-un vechi cântec bătrânesc (Trei crai) – cu şase variante cunoscute, culese în jurul anului 1900 din Banat, Oltenia şi Muntenia (36, p. 125 – 165) – este descris un adevărat „turnir cavaleresc”, o înfruntare în probe voiniceşti între mai mulţi pretendenţi la rangul de „domn”. Înfruntarea protagoniştilor şi investirea noului domn are loc şi aici la umbra unui paltin „sfânt”, dar acesta nu mai este arborele primordial, de la „început de lume”, ci un substitut al acestuia, un arbore, consacrat, căutat îndelung, cu o grijă rituală parcă: „El a pribegit / Şi el scobora / Pe munte de criş / De Criş, de Măcriş, / Prin verde brădiş, / Mărunt aluniş / Şi ei poposea / La paltin galben, / La fântână lină, / Mulţi voinici s-adună”. (34, p. 426).

Arhaicul obicei de a face „dreaptă judecată” la poalele unui arbore sacru este atestat de decumente istorice, etnografice sau folclorice, atât în spaţiul românesc (3, p. 67 şi p. 112; 91, p. 192 – 196), cât şi aiurea (119). În balada comentată, se pare că rolul de „arbore de judecată” îl joacă paltinul. Caracterul justiţiar atribuit acestuia a fost intuit deja de S. FI. Marian: „Paltinul, […] fiind un arbore bineeuvântat de Dumnezeu, un arbore sfânt, nu suferă nicicând o nelegiuire în faţa şi sub umbra sa” (4). Ca argument pentru afirmaţia sa, Marian consemnează o doină bănăţeană, în care palţinul nu permite producerea unei nelegiuiri (erotice) la umbra sa, iar dacă aceasta s-ar

produce totuşi, paltinul s-ar usca De fapt, din chiar textul baladei Trei crai, se vede că alegerea acestui copac, ca loc de judecată şi de alegere (investire) a unui nou domn, nu este întâmplătoare. Versul „la paltin galben” nu este cerut de nicio rimă; dimpotrivă, este chiar disonant în context şi ar fi putut să dispară, dacă menţinerea lui nu ar fi fost reclamată de alte cauze. Pe de altă parte, eroii traversează zone de „brădiş” şi de „aluniş”, dar copacul ales este totuşi un paltin. De altfel, regăsim imagini similare şi în alte variante ale cântecului eroic în discuţie:

„Este-un palten galben, / Galben dără mat, / De coajă curăţat, / Sus mi-este c-o cracă, / Jos masă de piatră / în pământ vindecată, / Cu argint săpată, / Cu aur suflată. / La masă că-mi şade: / Trei domni ungureşti, / Trei moldoveneşti…” (35, p. 115; 99, p. 298).

Imaginea „locului” este aici mai realistă; este vorba fie de un monument dendromorf, un „stâlp de judecată”, fie de un copac „isemnat”, poate trăsnit (e dărâmat, descojit, cu e singură creangă). Anume arborii trăsniţi (arbor julaurita) erau consideraţi sacri, pentru că aceştia au fost „aleşi” de însuşi (Dumne) zeu, care i-a indicat (şi purificat), înfigându-şi „săgeata” în ei (98). Tot la „paltin trăsnit” este locul de adunare (şi probabil de iniţiere a noilor veniţi, de înfrăţire, de jurământ, de judecată, de pedeapsă, de investire a conducătorului) al haiducilor: „Apoi, măre, să te duci, / Drumu-n codri să apuci / Pân la – paltinii trăsniţi, / Unde-s fraţii poposiţi… / (La) frăţior de vitejie, / Tovarăş de haiducie…” (18, p. 638). Să nu uităm că haiducia este o confrerie de arme arhaică pe teritoriul românesc, cu un cod etic şi comportamental bine stabilit.

În cântecul eroic în discuţie (tip Trei crai), principala probă pe care trebuie să o depăşească protagoniştii este să aducă la „locul de judecată”, „o mină de frânc, / Un cap de haiduc / Şi sânge de pas, / Cap de arambaş” – posibil indiciu al arhaicităţii baladei, amintind de perioada când

astfel de celalo-trofee dădeau măsura vitejiei unui luptător (112).

Dintre pretendenţii la titlu, doar unul reuşeşte să treacă probele de voinicie şi acesta este răsplătit cum se cuvine: „Domnia să-i dau, / Sila (= puterea) şi măria / Şi dalba domnia” (34), sau „Pe el că-l dăruia, / Cu târgul laşului, / Cu al Moldovei / Şi cu al Craiovei, / Cu grija domnească, / Boier să se pomenească” (35, p. 117).

În variantă publicată de Gr. G. Tocilescu, cel care organizează „turnirul 14 şi cel care judecă rezultatele pe care le obţin concurenţii este „Sila de Mihai, cinstitul de crai” – domnitorul „de drept”, care urmăreşte disputa de la poalele paltinului. Făcând o analiză minuţioasă a tuturor aluziilor istorice din cele şase variante ale textului, Al. I. Amzulescu a ajuns la concluzia că este vorba de o creaţie folclorică românească din a doua jumătate a secolului al XV-lea (36, p. 162). Cu numai un secol mai târziu, un călător francez în Moldova, a văzut pe principele Petru Şchiopul, aşezat sub un arbore şi înconjurat de ofiţerii săi, judecându-şi supuşii (91, p. 196). La rândul său, Ludovic al IX-lea (1226 – 1270) este descris de un cronicar contemporan, judecându-şi supuşii la poalele unui stejar (vezi 119).

Dar varianta cântecului eroic în discuţie are un final spectaculos. La venirea voinicului cu probele materiale ale reuşitei sale, Sila de Mihai „încremeneşte” de supărare, îl încoronează totuşi pe noul domn, anunţă oştenii că i-a sosit ceasul morţii, îşi leapădă armele (semn de renunţare la prerogative, dar şi că nu va opune rezistenţă) şi se lasă omorât ele voinici, la poalele aceluiaşi „paltin galben”: „El că-ncrernenea / Şi rău îi părea / Şi el se scula, / Nici mult nu trecea / Şi-l încorona, / Crai că mi-l făcea / Mozica punea /

Şi el că grăia: / – Voi, voinicilor, / Voi, livinţilor, […] / Să mă pomeniţi / Că eu nu am mult / Şi-acum să vedeţi / Că

intru-n pământ! / […] Şi el că-mi vedea / O puţină oaste, /

Da' el ce făcea? / Artne lepăda, / Nainte le ieşea / Şi mi-i saluta. / Craii ce făcea? / Binişor că mi-l prindea, / îndărăt că mi-l întorcea, / La masă şedea, / Bea şi-mi ospăta, / De nimeni nu gândea. / La paltin galben, / Acolo-l belea { = jupuia)" (34, p. 426 – 427).

Motivele scenariului epic sunt limpezi: la poalele unui arbore consacrat, este ales prin probe de vitejie şi investit noul „domn", simultan cu uciderea celui precedent. Nu avem date istorice şi paleoetnologice care să confirme dacă acest scenariu literar are la bază vreun scenariu ritual arhaic de regicid şi succesiune. Ne lipsesc astfel de informaţii la români, dar ştim că ritualuri identice au fost practicate, din vechime, de alte, populaţii europene şi de aiurea; vezi acest subiect pe larg tratat de James George Frazer, în celebra sa carte Creanga, ele aur. Dacă, în această privinţă, ne lipsesc informaţii istorice în spaţiul carpato-dunărean, în schimb cele folclorice au supravieţuit. Într-un basm bucovinean, un meşter „sărac lipit pământului" vrea să taie „un paltin frumos, înalt şi drept ca lumina", dar copacul (daimon-ul care-l locuia) îi cere să-l cruţe. Meşterul nu-l taie şi, datorită paltinului, o ales pe rând jude, judecător, sfetnic al împăratului, împărat (67, II, p. 159). Într-o altă variantă, copacul (soi nenumit.) face ca eroul să fie ales vornic, apoi judecător şi apoi împărat (67, I, p. 8). Şi din aceste texte transpar unele sugestii privind un probabil rol arhaic al copacului (paltinului)

În cadrul ceremoniilor de investire.

*

Dar în basmele rezumate mai sus transpare şi un alt topns: paltinul e lăcaşul unui dendro-daimon. Nu credem că este cazul să glosăm aici pe marginea originii, evoluţiei şi semnificaţiilor acestui topos mito-religios, ci doar să vedem formele în care a supravieţuit el în unele texte

folclorice româneşti. Ca arbore sacru, paltinul este – aşa cum am văzut deja – reşedinţa zeului, fie a Demiurgului, fie a pruncului Iisus şi a Sf. Maria. În colinde, Maica Domnului (sau „jupâneasa”) cu prunc în braţe stă la umbra a „doi paltini galbeni 14.

Un şoim îi fură „faşa fiului, / Brâul Domnului” şi-şi face cuibul în paltini.: Şoimul e blestemat sau este omorât, cuibul e stricat, paltinii sunt tăiaţi (72, p. 249; 16, p. 260 – 262; pentru paltin cu vultur în vârf, ca prototip al „copacului lumii”, vezi 126, p. 31, p. 40). În colinde „vânătoreşti”, leul (100) sau cerbul dorm sau îşi au sălaşul „Sub un paltin nalt, / Nalt şi minunat” (18, p. 76). În balade, şarpele, fugărit de Iorgovan, se ascunde „Sub un paltin mare, / La cap de cărare” (19, p. 52). Într-o altă variantă, anume „la trei păltinei” se ascunde cd. 201 coala 9

„Fata sălbatică” (18, p. 487; 105, p. 310). Într-un basm bucovinean (cules prin 1855), puterea şi inima zmeului „s-află într-un paltin mare şi înalt”, crescut pe un ostrov, şi numai, „şoimii Gerului” le pot aduce eroului (38, p. 64).

4. PALTINUL MAGICO-APOTROPAIC

Am văzut deja câteva dintre atributele simbolice acordate paltinului: arbore sacru, lăcaş al zeului/daimonului, arbore cosmic (Axis et Imago Muncii), arbore consacrat, arbore de judecată şi de investire etc. Este în logica mentalităţii tradiţionale ca un copac cu astfel de valenţe să fie încărcat şi cu atribute magico-apotropaice. Într-adevăr, aşa cum vom vedea, simpla prezenţă a paltinului, sau a unor componente ale acestuia (le mn, crengi, flori, frunze) este în măsură să alunge duhurile rele. Am făcut deja unele referiri la funcţia magico-apotropaică a paltinului, aşa cum apare aceasta în legendele româneşti ale potopului, la care se adaugă cele referitoare la Sf. Sisoe. Bătând în toaca de paltin,

„românul” Noe alungă diavolul care-i năruia arca. „De atunci e toaca pe faţa pământului – susţin credinţele populare – şi dracul fuge de ea, că n-are putere; de aceea îl mai numesc pe Diavol Ucigă-l toaca „(8, p. 130). În alte legende româneşti, paltinul este blagoslovit de Sf. Sisoe să stea „înaintea bisericii” şi, prin sunetul toacei făcute din lemnul său, să adune „norodul la biserică” (ms. BAR nr. 473, din 1766). De atunci – spune o legendă populară – „paltinul este un copac binecuvântat, sfânt şi cinstit”, fără de care „nu se poate face în biserică nicio liturghie” (4).

Dar nu numai toaca de paltin are această dublă calitate magică (de a aduna oamenii şi, respectiv, de a anihila/alunga duhurile rele), ci, în principiu, orice instrument jfăcut din lemn de paltin (69). Într-o doină bihoreana, cu un fluier de paltin este adunată „toată lumea” (Şezătoarea, VII, p. 163)

Într-un basm bucovinean (două variante, culese prin 1855), cele „trei zâne rele” sunt vrăjite şi devin neputincioase la auzul fluierului eroului, fluier făcut din „inima celui mai mare şi mai gros jugastru” (38, p. 36 – 39). În unele părţi din Oltenia, este atestată o credinţă şi o practică rituală simetrică:

„Miercuri seara şi joi dimineaţa din săptămâna patimilor, se fac focuri prin curţi cu lemne de jugastru „A, ca să vină „Cele trei fecioare sfinte” să se încălzească; se crede că prezenţa lor este benefică (113, p. 80). Lemnul de jugastru, deci, alungă pe: cele trei zi ne rele, dar le convoacă pe cele trei zâne bune.

În ajun de ŞI. Gheorghe – zi „în care se fac toate vrăjile u – ţăranii din unele zone ale ţării culeg ramuri de jugastru şi le pun „la casă”, „la streşini”, „în bătătură”, „la oboarele vitelor”, „la pătule şi coşare”, pentru „a nu lua alţii sporul vitelor”, „ca să înlăture orice farmece” (85, p

360 – 361), pentru ca „să aibă vitele lapte”, ca „să se prindă bucatele” (92, p. 286 – 287), să nu strice strigoii

vacile (62.
p. 30).

De asemenea, se crede că nuiaua de (irţar are putere asupra demonilor. Iată un fragment de „descântec de judecată”, cules de la o „vrăjitoare”: „Eu îl bat parul în lac, / Ca să-mi scoată pe drac, / ÎI bat cu nuiele de alun / Să se câucă ca un nebun... / ÎI bat cu nuia de arţar, / Să (fugă ca un armăsar” (24, p. 348). Numirea nuielei de arţar, alături de nuiaua de alun, este elocventei, cunoscându-se valenţele magico-apotropaiee de excepţie acordate acesteia din urmă. Dar nuiaua de arţar nu este doar amintită în descântece, în vederea alungării/chemării duhurilor, ci chiar folosită ca atare, ca agent material operant, de către descântătoare. În lungul inventar, întocmit de A. Gorovei, cuprinzând „diferite lucruri şi obiecte uzuale (la descântece)”, figurează alături de „nuia de alun w şi „nuia die arţar, tăiată joi dimineaţă în revărsatul zorilor” (26, p. 88). Într-adevăr, bit (a) de arţar” şi „bât (a) de alun” sunt efectiv folosite şi sunt invocate în cadrul vrăjilor „de dragoste”, de chemare a „celui scris (ursit)”: „Tu bit de-alun, /

Să vină ca om bun! / Tu bit de arţar, / Să vină ca un armăsar!” (Hosrântec din Oltenia, cf. 86, p. 330; din Vâlcea, cf.

20, p. 428; din Moldova, cf. 26, p. 229). Şi tot arţarul este cel care oferă remedii magico-medicalc, în cazul în care ursitul/ursita întinde pă vină şi fata/băiatul se îmbolnăveşte de „dor la inimă”, sau „când le mănâncă Striga inima” (4), ca în această recomandare, scrisă în 1788, într-o Carte de dojtorii:

„Pentru dor de inimă, flori de arţar să fiarbă cu apă ne-ncepută şi să-l dea să bea seara şi dimineaţa” (20, p. 428). De asemenea, cu decoct de scoarţă de „giugastru”, ”; se scaldă copiii, ori de ce ar fi bolnavi” (114).

Iată şi alte obiceiuri şi credinţe populare care ne

interesează în mod special: „În dziua de Ispas, românii din Transilvania cât şi cei din Banat (şi din Moldova, cf. 102 – n.n.), îndătinează de a împăna şi a înfrumuseţa mormintele, bisericile şi casele cu diferite verdeţuri şi flori, cu deosebire însă a pune prin case crengi şi frunze de paltin" (27, p. 336), care, „dacă se păstrează peste an", se folosesc „în contra trăsnetului": „Când e vreme grea, fă-ţi în casă fum din frunză de paltin, adus în ziua de Ispas, pentru ca să fii ferit de trăsnet u (23; 23). Comentând astfel de eresuri, I.-A. Candrea credea că este vorba de punerea în practică a unor cunoştinţe empirice valabile: „Ştiinţa recunoaşte astăzi că fumul şi gazele de combusţiune măresc conductibilitatea aerului. Când se aprinde un foc, fumul care trece prin coş contribuie la descărcarea tensiunii electrice şi constituie un fel de paratrăsnet... Poporul, fără a-şi da seama de cauza reală a acestui fenomen, atribuie... lemnului de paltin puterea de a îndepărta trăsnetul, dar constatarea sa rămâne în picioare". (29, p. 96). (O eroare similară a făcut G. Dem. Teodorescu, considerând că practicile magico-rituale de înfigere în pământ a uneltelor tranşante pe timp de furtună, sunt „rudimentara origine a paratrăsnetului" – 77, p. 85.) Atestate şi în alte zone ale Europei (111, p. 215 – 216), astfel de gesturi au un caracter exclusiv magico-apotropaic. Când tună şi fulgeră, poporul crede că Sf. Ilie îi trăsneşte pe draci, oriunde s-ar afla ei ascunşi. Deţinerea sau arderea crengilor şi frunzelor de paltin are menirea de a alunga diavolul din casă şi, implicit, de a o apăra de fulgerele mânuite de Sf. Ilie.

Un al doilea aspect al acestui obicei merită să-l punctăm. În „ziua de Ispas", la patruzeci de zile după înviere, se comemorează înălţarea Domnului. Nu întâmplător, tot în această zi (sau în ajunul ei), în mai toate regiunile ţării, se ţin Moşii de Ispas, când femeile împart pomeni pentru sufletele morţilor (103), „crezând că în

această zi sufletele morţilor se înalţă la cer şi ceea ce dăruiesc ele le va servi ca merinde pe drum" (27, p. 334). E aptul că frunzele şi crengile de paltin se consideră a fi încărcate de valenţe magice dacă sunt culese numai (sau anume) în această zi, nu pare a fi nici el întâmplător. Această credinţă este probabil legată de ipostaza junerară a paltinului, de menirea sa de a fi „scară" pentru sufletele care se înalţă la cer. Paltinul are, prin însăşi „sta tutui" său („legiferat" de legenda potopului şi de cea a Sf.

Sisinie), valenţe apotropaice, dar amploarea acestora devine mai mare dacă ramura de paltin a fost culeasă în ziua în carecopacul a servit, drept „scară" spre cer, sufletelor morţilor.

5. PALTINUL FUNERAR

Arborele cosmic, ale cărui rădăcină, tulpină şi coroană busţin (despart, dar şi unesc) cele trei paliere cosmice, se identifică cu arborele junerar, pentru că arborele cosmic este, pentru mentalitatea populară, singura „cale de trecere 14 în lumea de dincolo a sufletului defunctului. Cunoaştem ipostazele funerare ale arborilor cosmici „ţipi ci „la români: bradul şi mărul. Dar în cazul paltinului? Face el excepţie de la această noimă a mentalităţii mitice? Se pare că nu. Paltinul – cu viguroase caractere cosmice – îl, regăsim şi în ipostaza de arbore junerar, bine reprezentat în folclorul mitic românesc. Cea mai spectaculoasă imagine a paltinului junerar o conţin cântecele rituale de „petrecere a mortului" şi anume acelea atestate în zona Banatului. Iată redate în paralel episoadele finale din două astfel de cântece, culese la aproape un secol unul de altul, din aceeaşi zonă bănăţeană (jud. Caraş-Severin):

„Pas (Ioane), pas „Pas (Ioane), pas, Pe mâna dreaptă când mi-o d-ajungea să nu dai prea stângă la mijloc de calc Unde jocul joacă la un paltin mare şi alăutiţe zic…

Cu vârjuri pe ceri Că-s negri tâlhari cu poate p re

mări şi te-or jă (ijui, Cu umbra-i rotundă Ci deloc să pleci cu jrunza măruntă, şi sama să iei:

Sub le! îmi era la mijloc de calc Ur. pat încheiat Este-un paltin mare.

Cu scânduri de brad.

Cu. jrunza în anunţă, în pat îmi şedea cu umbra rotundă, Tot Maica Marje;

Că-i lină tontână.

Scria pe hârtie;

Scăunicel d-odihnă Carte îmi făcea şi pat încheiat La (ion) îmi da cu scindări de brad şi mi-l trimitea cu stuipezi de fag.

Sus) a Cristos, Iar Sânta-Marie La Domnul Cristos.

Şede-n pat şi scrie (Ion) se ruga cu condei în mină...

Cristos se-ndura Scriam-o scriea Scară slobozea Zluzi de foc pocnia Scară de argint îngeru zăletia Pin jos la pământ Scări îmi e oboria.

(Ion) se urca Pe (Ion) îi suia Sus Ja Cristos, La cel Domn frumos După ce-l suia Scaun îi da De s-odihnia.

Pin vin i-o sosia, Cu vin îl uda, Lumea alb uita". (30)

La Cristos carte-i da Cristos o loşea şi cartea-i citea şi pe scămnel îl punea la lină fântână, La al scămnel de-odihnă.

Vreme ţi-o venit, A de despărţit De-ai tăi pruncişori". (31)

B.P. Haşdeu a înregistrat şi o altă variantă de cântec funerar „de petrecut", din acelaşi judeţ (Caraş-Severin) şi cuprinzând aceleaşi motive bine cunoscute: „mortul să nu ia calea stingă unde joacă tâlhari, ci dreapta, să poposească la fântâna de sub paltin, unde Sf. Maria (în pat, sau la o „masă de piatră" – n.n.) scrie morţii. Doi îngeri scoboară scara şi mortul e suit la Cristos unde e udat cât vin alb şi uită lumea albă" (32, p. 520).

Evident, în cântecele funerare supuse atenţiei, centrul de greutate al imaginii este acel „paltin mare / Cu

vârfuri pe ceri / Cu poate pe mări, / Cu umbra-i rotundă, / Cu frunza măruntă". În jurul lui, atât pe orizontală, cât şi pe verticală, se organizează întreaga lume. Aici se încheie statutul de „pribeag" al călătorului, de fapt lipsa lui de statut (nici viu, nici mort), într-un „ţinut al nimănui" (nici în „lumea albă", nici în „lumea neagră"), în care, ca într-un labirint, trebuie să găsească (şi să merite) singurul drum corect care duce dintr-o lume într-alta. Aici, la poalele paltinului cu coroana în cer, Sf. Maria (106) îndeplineşte ultimele formalităţi, „birocratice": „pribeagul" este radiat din catastiful celor vii şi înscris în catastiful „celor duşi" (într-una din variante, Sf.

Maria îi întocmeşte chiar o „carte" – un laissez-passer pentru rai). Tot aici, la paltin, îngerii sau Cristos coboară scara pe care sufletul se urcă la cer (în unele variante, elementele sunt inversate: copacul este în prelungirea „scării de ceara" şi nu invers – 7, p. 574).

Este inutil să detaliem aici valorile simbolice universale – prin excelenţă ascensionale – ale scării, dar trebuie 1 să menţionăm faptul că motivul „scară către zei" (Scala Dei)

nu este, în cazul nostru, neapărat de provenienţă creştină. În spaţiul tracic, motivul este atestat din perioada precreştină:

Polyaenus (sec. Îl e.n.), consemnează o informaţie privitoare la un preot şi rege trac (Kosingas), care îşi ameninţa supuşii că se va plânge zeiţei Hera, al cărei mare preot era, urcându-se la ea în cer, „pe o mulţime de scări mari de lemn...

puse cap la cap u (Stratagemuta VII, 22). Revenind la episodul din cântecul funerar în discuţie, să remarcăm faptul că scara cerească joacă acelaşi rol cu arborele ceresc, fiind două motive mito-simboiice omoloage şi interşanjabile. Ca atare, prezenţa ei în preajma unui „paltin mare, cu vârfuri pe cer" este, în bună măsură,

superfluă, dar astfel de tautologii sâni frecvente în textele folclorice. În basmele şi legendele lumii, eroul ajunge în cer (în paradis etc.), urcându-s-e pe un copac miraculos (sau plantă), care creşte până la „toartele cerului".

Foarte răspândit în Europa (37, p. 302), acest tip de basm este bine reprezentat în România, prin basme ca Piciul ciobănaşul şi pomul cel jar* căpitâi (P. Ispirescu), în care eroul, în vederea ascensiunii, cere să i se dea „nouă colţuri de prescură, nouă pahare de vin şi nouă barde" – tipică dotare pentru o călătorie în „lumea de dincolo u. Pe măsură ce urcă pe trunchiul copacului, eroul înfige cele nouă barde, realizând astfel un fel de scară cu nouă trepte (nivele) – vezi arborele cosmic care susţine cu crengile sale cele şapte sau nouă ceruri.

În alte variante, arborele (planta) creşte la cer „ca o scară u; vezi celebrul basm popular englez Jack şi vrejul ele jasolc „... erau atât de dese şi de încolăcite, încât vrejurile formau o înlănţuire care, la prima vedere, semăna cu o scară. Uitându-se în sus, Jack nu putu zări capătul vrejului, care pierea pierdut în nori. Încercă scara; descoperi că era solida şi numai bună de urcat".

De ce a apărut şi a supravieţuit motivul scării, alături de cel al paltinului cosmico-i unerar în textele româneşti?

Un prim răspuns, cel mai la îndemână, pare a fi următorul:

paltinul ca o scară a devenit paltinul e îi o scară. Un al doilea răspuns ne este sugerat de riturile funerare practicate de români şi, mai ales, de simbolistica atribuită pomului funerar şi de pomană. Iată câteva practici şi credinţe, culese de Sim.

FI. Marian, care ne scutesc de prea multe comentarii: „... pomul, care se pune la mort, serveşte sufletului ca o scară pe –, care se suie de pe pământ până la Dumnezeu în cer" (39, p

173); „În unele locuri în Transilvania, pomenele [care

se pun în pomul de pomană – n.n.] se mai fac în formă de scară şi înseamnă că pe acea scară are să se urce mortul în cer” (39.

p. 170); „în unele sate din Moldova… pomul se aşază într-o cofă sau oală, care o totdeauna plină cu apă curată… De pom

[…] se razimă totdeauna o scară făcută de [= coaptă din – n.n.] făină de grâu, şi într-unul din rămurele se anină şi o sticlă de băut apă. Scara înseamnă ca să aibă sufletul pe ce se sui, dacă va avea parte, în pomii raiului, apa ca să aibă pe ceealaltă lume ce bea…” (39, p. 168 – 169). Avem în acest din urmă asamblaj de obiecte rituale de simbolistică funerară aproape toate motivele epice conţinute în cântecele funerare „de petrecere a mortului”: copacul cosmic din mijlocul apelor, scara, fântâna cu apă lină. De regulă, substitutele dendromorfe funerare ale arborelui cosmic nu numai că nu sunt (fireşte) „cu vârful în cer”, dar sunt chiar miniaturale (mai ales arborele de pomană – de regulă o creangă desfrunzită). Pentru a simboliza totuşi ascensiunea infinită, pomii funerari erau însoţiţi de simboluri ascensionale: soare sau pasărea-suflet (şi ea frecvent reprezentată pe pomul de pomană sau pe stâlpul funerar).

Dacă am întâlnit motivul paltin cosmic + scară către cer în cântecele funerare ale bănăţenilor, în schimb, în diagonala spaţiului carpatic, la huţuli („vecinii carpatini imediaţi ai românilor” – 40, p. 512), în „colindele pentru morţi” ale acestora, întâlnim motivul paltin cosmic + pasărea-suflet. Într-un colind de flăcău mort, de exemplu, şoimul-suflet, în peregrinarea-i postumă, se aşază pe un arţar: „Dar acestui arţar nu-i este drag (şoimul-suflet) / Nu-i este drag şi el nu creşte… / Bisericuţa l-a îndrăgit, / Cum l-a îndrăgit s-a şi deschis” (41, p. 140). (Să remarcăm faptul că relaţia flăcău mort: – şoim – arţar pare să fi supravieţuit şi în unele colinde româneşti cu accente

funerare; cf. 12, p. 533; vezi şi 109
p. 7 – 10, p. 293 – 296).

Este posibil să ne aflăm, în cazul colindei huţule, în faţa unei alterări de natură creştină a motivului epico-mitic. Probabil că, în forma iniţială, pasărea-suflet îşi făcea cuib în vârful arţarului, care creştea apoi până la cer. (Am văzut mai înainte că paltinul era considerat, ca fiind arbore cosmic la ucraineni, jucând un rol primordial în unele mituri cosmogonice ale acestora.) Sub presiunea doctrinei creştine, paltinul nu-şi mai îndeplineşte menirea, „el nu (mai) creste”. Paltinul e înlocuit cu biserica, iar menirea mitico-funerară a primului este preluată de aceasta. Biserica poate juca acest rol: şi ea este o Axis Mundi (o Seal. Dei chiar) şi, să nu uităm, ea este durată – ca în legendele moldave – pe locul şi din lemnul unui paltin sacru (substituire similară cu cea prezentată mai sus). Un fenomen identic semnalează R. Vulcănescu, într-o comună din judeţul Mehedinţi, unde pasăreasuflet nu mai este figurată sculptural în vârful stâlpului funerar (simulacru arhaic al coloanei cerului la mormânt) ci, odată cu înlocuirea acestuia, în vârful crucii; fenomen care-l face pe etnolog să vorbească despre „adaptarea obiceiului funerar străvechi la condiţiile noi de figurare promovate de confesiunea de stat în perioada feudală” (3, p. 118, vezi fotografie la p. 121).

Revenind la motivul paltin care creşte, purtând sufletul la cer, din „colindele pentru morţi” atestate la huţuli, să remarcăm faptul că el este sinonim (chiar dacă nu atât de explicit) cu motivul paltin (copac) care creşte (v într-o zi ca într-un an”) din trupul defunctului – motiv din belşug atestat în textele populare româneşti şi de aiurea. În unele variante ardeleneşti ale baladei Meşterul Manole, din trupul (coastele, ochii) femeii zidite, cresc „două păltinele” sau „doi păltişori”, iar pruncul continuă să trăiască, legănat de vânt, într-un „langăn” de paltin, sau

într-un leagăn pus „în vârf de păltinaş u (42, p. 176, 196, 284). Într-o variantă ardeleană a basmului „Doi feţi cu stea în frunte”, din trupurile celor doi copii, îngropaţi de vii, au răsărit doi paltini mirifici (57), care „crescură cum alţi paltini nu cresc: în fiecare zi un an, în fiecare noapte alt an, iară în crepetul zorilor, când se sting stelele pe cer, trei ani într-o clipită. Când se împliniră trei zile şi trei nopţi, cei doi paltini erau mândri şi înalţi…” (56, p. 70). Într-un basm maghiar, motivul apare uşor alterat: prinţesa este îngropată sub un arţar, din care însă creşte o ramură nouă; ulterior prinţesa reînvie (88, I, p. 130). Să consemnăm deocamdată faptul că, în toate cazurile comentate, copacii (paltinii) cresc din trupurile unor eroi îngropaţi (de vii) care continuă (chiar dacă uneori aparent) să trăiască (soţia meşterului Manole), sau chiar revin la viaţă (feţii cu stea în frunte). Acelaşi motiv folcloric complex apare într-un basm ardelenesc. Marna cea rea: „(Pe fată) o aflară moartă şi mult timp o plânseră şi o jeliră, ca pe o soră a lor, în urmă-i făcură un coşciug ele nur ş-o aşezară într-un vârf de paltin, ca să o legene vântul şi să o vază pământenii…”, dar ulterior fata învie (44. p. 147). În esenţa lor, datele epice ale scenariului par a se repeta, dar ele nu sunt încă în măsură să jaloneze şi să definească substratul mitic şi complexul ceremonial care le-ar fi putut genera.

Informaţii cantitativ şi calitativ superioare ni le oferă o excepţională colindă (Toader Diaconul), culeasă în 1884 de la celebrul Petrea Creţul Şolcan, lăutarul Brăilei. Dacă a doua parte a colindei (referitoare la Toader Diaconul) are un caracter explicit cosmogonic, în schimb prima parte (având ca protagonistă pe soţia acestuia) are un caracter funerar.

„Diaconeasa” practică un tip arhaic de călugărie pustnică, de sihăstrie („neagră schimnicie”): „Ea mi se ducea / La călugărie / Prin neagră pustie, / Prin înalţii de munţi, / Prin verzii de brazi / Prin dealuri cu stânci, / Prin

văile-adânci, /

În Domnul să creează, / Nimic să nu vază, / Nici voinic trecând, / Nici păsări zburând; / Să nu mai audă / De frate, de rudă, / Nici popă tocind, / Nici cocoş cântând…" (18, p. 43).

Când „ceasu-i venea I Sfârşitul să-şi dea", Dumnezeu îi cheamă pe toţi sfinţii (Petre, Ilie, Ion, Mihail, Gavril) şi le dă două porunci distincte. Prima, în privinţa sufletului călugăriţei: „Ia, voi să-mi plecaţi, / Sufletul să-i luaţi / Şi să-l aşezaţi / Unde i-o plăcea, / Unde s-o cădea, / Cu sfinţi, /

Cu părinţi, / De mine iubiţi".

Sfinţii îndeplinesc porunca şi înalţă sufletul la cer:

„Suflet că-i lua, / În braţe-l primea, / Aripi că-i dădea / Şi mi-l trimitea / Unde se cădea / Şi unde-i plăcea, / C-aşa Domnul va". (18, p. 44).

A doua poruncă a cosmocratorului se referă la trupul neînsufleţit al pustnicei: „Trupul să-i luaţi / Şi să-l aşezaţi /

Tot într-un mormânt, / Mai sus de pământ, / hitr-un legănel /

Verde, mititel, / Leagăn de mătase / Tot cu vâţa-n şase, /

Să se odihnească, / Să se pomenească!"

Sfinţii îndeplinesc şi această a doua poruncă: „Apoi o plângea, / În făşi c-o-nfăşea, / Cu har mi-o stropea / Şi se pregătea / Să-i facă mormânt / Mai sus o e pământ".

Pentru aceasta, urmează să fie găsit copacul în crengile căruia va fi agăţat (fixat) „leagănul" mortuar; copacul este cu grijă ales: „Prin păduri umbla, / Paltin c-alegea, / Mătase scotea… / Leagăn se-ntindea / Leagăn de mătase / Tot cu viţa-n şase, / Legat cu alamă / De nu-i bagi de seamă… /

n leagăn c-o punea, / (Sfinţii) Acasă-mi pleca, / La cer se suia, / Domnului spunea". (18, p. 44).

Dumnezeu coboară pe pământ şi: „Leagăn de privea… /

Mina că punea, / Deget atingea, / Peste ea sufla / Şi mi-o învia”. (18, p. 45).

Ca şi în exemplele precedente, ni se dezvăluie două motive: pe de o parte, relaţia defunct-paltin (fie că paltinul creşte din trup, îl o că trupul e pus într-un paltin sau leagăn de paltin) şi, pe lie altă parte, învierea postumă, a defunctului. Mai mult decât atât, al doilea motiv pare a fi condiţionat de primul: pe cât e Dumnezeu de „atotputernic”, el nu poate să o învie pe călugăriţă, decât după ce aceasta a fost aşezată în „leagănul” din paltin. Arhaice şi nebănuite semnificaţii escatologice şi ritual-funerare ale acestui copac par a se întrevedea. Cu toate că întreg ritualul este „regizat” până în cele mai mici detalii de un Dumnezeu cu aparenţă creştină şi îndeplinit întocmai de sfinţi, ritul este departe de a fi de factură creştină. Dimpotrivă, colinda pare că descrie (destul de amănunţit) etapele unui ritual de înmormântaro sui-gentris:

„Înfăşarea” trupului, stropirea „cu bar”, expunerea „mai sus de pământ* 1, într-un „leagăn” în paltin (probabil pe o platformă de scânduri, agăţată sau fixată în crengile copacului) (llb).

O imagine sumbră ne întâmpina într-o baladă populară – Constantin Brâncoveanul – culeasă de Vasile Alecsandri – corpul împăiat al eroului este atârnat. Într-un paltin: „Trupu-i de pele jupea, / Pelea cu paie-o implea, / Prin noroi o tăvălea, / Şi de-un paltin o lega” (93, p. 219).

S-ar putea crede că, anume în acest caz, este vorba de o imagine strict poetică, dar e posibil ca episodul respectiv să aibă alte explicaţii: fie că turcii îi aplică domnitorului creştin o ultimă pedeapsă – o înmormântare „păgână”, în răspăr cu „legea creştinească” de care Brâncoveanu a refuzat să se dezică, fie că avem aici de-a face cu încă o supravieţuire a ritualului de omorâre (jupuire), a domnitorului „la paltin* 1, aşa cum am văzut că

se întâmplă lucrurile în cântecul bătrânesr tip Trei crai (34, p. 427). În orice caz, nu pare să fie vorba de o „intervenţie" din partea lui Alecsandri. Acesta, într-o notă de subsol, aminteşte că – potrivit Cronicii românilor, a lui Gh. Şincai – Brâncoveanu a fost decapitat, iar trupul i-a fost aruncat în mart. Dacă Alecsandri ar fi intervenit în textul baladei populare, este de presupus că el ar fi urmat versiunea cronicii pe care o menţionează (128).

Nu ani insista atât de mult asupra acestui insolit şi, într-un fel, rebarbativ ritual funerar (expunerea la înălţime), dacă nu l-am întâlni şi în variantele transilvănene ale Mioriţei, colinde despre care folcloriştii au convenit că reprezintă formele cele mai arhaice ale temei. Cererea testamentară a ciobanului, adresată propriilor să-i ucigaşi, sună astfel: „Pe mine pământ nu puneţi / Numa dalbă (sfântă) gluga mea, /

Fluieru după curea" (45, p. 565).

Au fost inventariate 230 de versiuni ale Mioriţei (deci circa 20% din cele aproape 1200 de variante publicate) – în marea lor majoritate transilvănene – în care expunerea cadavrului la suprafaţă este în mod explicit, sau doar aluziv, reclamată de ciobanul-victimă (4G, p. 26). În multe variante – cu predilecţie moldoveneşti – ciobanul cere ca, la înmormântarea sa, fluierul (buciumul) sau gluga (sarica) să fie atârnate într-un paltin (45, 46), sau crucea să-i fie „de păltinaş" (45, p. 706). Să mai amintim faptul că unica motivaţie a acestor deziderate – în fond mesajul mito-poetic al „testamentului" – este în mod explicit formulată: ciobanul vrea să rămână „viu", în mijlocul naturii înconjurătoare. Dorinţele ciobanului, lăsate cu limbă de moarte, de a-şi vedea şi auzi în continuare animalele („oi ca să-mi privesc / dor să-mi potolesc", „în dosul stânii / să-mi auz câinii" – 45, p. 796), precum şi de a fi privit şi auzit de acestea („Când din fluier oi sufla / Toate uăile-or cânta" – 47, p. 117), nu trebuie înţelese cu mentalitatea omului

modern, ca fiind simple imagini poetice. Pentru mentalitatea omului arhaic, testamentul ciobanului exprimă dorinţa şi relevă credinţa acestuia într-o post-existenţă efectivă.

Revenind, să trei em în revistă aspectele care decurg din felul în care ciobanul cere să fie înmormântat: învelirea trupului cu gluga (bondiţa, şuba, guba, suman), expunerea deasupra pământului, relaţia defunet-paltin, supravieţuirea posimntrem – aspecte pe care le-am întâlnit, în totalitate, în colinda Toader Diaconul şi, parţial, în celelalte texte folclorice comentate. Unul dintre aspectele comune este învelirea cadavrului (cu scop evident de prezervare magico-mitică a acestuia), înaintea expunerii la înălţime. Pe când la călugăriţa din colindă este vorba de o „înfăşare" totală, la ciobanul din Mioriţa pare a fi vorba de o învelire (parţială?) a trupului, cu predilecţie a capului. Spunem aceasta, în primul rând, pentru că gluga ciobanului este un fel de sac care acoperă capul, umerii şi (eventual) o parte din corp şi, în al doilea rând, pentru că în unele variante moldoveneşti, dar şi transilvănene, eroul cere: „Gluguliţa mea / Pânză pe ochi să mi-o pui" (45, p. 708, 819, 835, 851), iar alteori: „Să mă-mpânzuiască / Tot cu gluga mea" (45, p. 1048). În riturile funerare ale românilor, astfel de practici au supravieţuit până-n secolul nostru, nu atât prin folosirea giulgiului, cât mai ales prin unele măşti funerare de tipul „pânză de faţă", „pânză de ochi u, „mască-cămaşă de înmormântare", a căror utilizare în trecut „era un obicei relativ generalizat la înmormântare" (78, p. 154).

Comentându-se aspectele funerare, rezumate de noi mai sus, s-a ajuns la concluzia că este vorba «de un străvechi rit funerar, practicat, probabil de populaţiile carpato-dunărene şi că „datorăm faptul că el a străbătut veacurile până la noi fenomenalei memorii a… Mioriţei „(46, p. 19) dar şi, adăugăm noi, a colindei Toader Diaconul – în care trupul protagonistei este expus „mai sus

de pământ" într-un „leagăn" în paltin (18, p. 44), a basmului Mama cea rea în care sicriul fetei este expus „într-un vârf de paltin" (44, p. 147) ş.a.m.d. Ar fi vorba de un rit funerar arhaic, numit de antropologi şi paleo-etnologi Erhöhte Bestattung (48), adică înmormântarea la înălţime, pe platforme de lemn, în copaci ş.a. Aşezarea la înălţime a cadavrului se făcea în textile (pănură etc.) sau în piei de animal, uneori în cutii (sicrie) (48, apud 46, p. 31; vezi şi 49).

Este greu de imaginat şi deocamdată de demonstrat că astfel de rituri funerare (practicate din paleolitic) ar fi putut să supravieţuiască atât de târziu în spaţiul carpato-dunărean (51), încât să rămână înmagazinate în „memoria" unor texte folclorice; totuşi, acestea din urmă conţin uncie evidenţe greu de eludat (118). Karl Meuli a arătat că vechea practică a expunerii cadavrului la înălţime a fost izgonită treptat de civilizaţii şi religii superioare, aria ei de răspândire restrângându-se mereu. La grupe mai conservatoare, în special la preoţi sau la cei care au murit de moarte violentă, ea a continuat să se menţină totuşi mai îndelungat (50, p. 1097 – 1099, apud 46, p. 33). Să remarcăm faptul că, atât călugăriţa din colinda Toader Diaconul, cât şi păstorul din colinda Mioriţa, îndeplinesc „condiţiile" enunţate de savantul elveţian. Pare să se confirme, încă o dată, veridicitatea unor afirmaţii (doar aparent retorice), făcute de M. Eliade: «... de multe ori, credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România) revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile „clasice" greacă şi romană. Lucrul acesta este cu deosebire evident pentru toi ceea ce priveşte obiceiurile şi comportamentul magico-religios al vânătorilor şi păstorilor... Cercetări sistematice în domeniul paleoetnologiei româneşti sau balcanice sunt

încă de făcut; a fost totuşi dovedit că un anumit număr de elemente culturale pre-indo-europene şi paleo-indo-europene s-au conservat aici mai bine decât oriunde în Europa…» (79, p. 191).

Dat fiind că practicile ritual-funerare în discuţie nu au putut fi atestate arheologic (din motive, lesne de înţeles), antropologii au căutat şi au găsit mărturii în izvoarele arhaice literare şi iconografice, în încercarea de a stabili vechimea, persistenţa, semnificaţia şi răspândirea geografică (inclusiv în Europa) a obiceiului (51, p. 1084 – 1097, apud 46, p. 32 – 33).

Dintr-o eroare, în ediţia românească, apare „paleontologiei”.

Iată un singur exemplu, oferit de Apollonios din Rhodos (secolul al III-lea î.e.n.), referitor la rituri funerare practicate de populaţiile caucaziene, de pe ţărmul estic ai Mării Negre:

…Creşteau acolo în şiraguri / Mulţi pomi eu mlădioase ramuri şi deopotrivă sălcii mari / În care atârnau toţi morţii legaţi de crengile din vârf / Cu funii. Şi azi în Coichida e o nelegiuire mare / Să arzi joc ruguri răposaţii; nici în pământ nu se cuvine / Să-ngropi bărbaţii şi deasupra să-nalţi o piatră funerară. / În schimb în crude piei de taur sunt leşurile-nfăşurate, / Departe de oraş legate, apoi de pomi;… /… Aşa e datina pe-acolo” (Argonauticele, III).

A. De Gubernatis era, pe bună dreptate, convins aii astfel de rituri funerare erau practicate de colchidieni „cu speranţa că, prin virtuţile arborelui, ci vor reînvia într-o viaţă nouă” (88, II, p. 340). Karl Meu li a pus şi el în evidenţă semnificaţia escatologică a practicilor funerare în discuţie: „Înmormântarea oamenilor în copaci putea reprezenta speranţa că cei decedaţi vor reveni la viaţă,

întocmai cum reînvie copacii în fiecare an" (50, p. 1084, apud 46, p. 32).

Consubstanţialitatea dintre om şi arbore este o idee centrală în cadrul dendrolatriei în general şi a celei româneşti, în particular. Ea este materializată, prin monumente dendromorfe care însoţesc omul în toate momentele existenţei şi chiar post-existenţei sale: arbore de naştere, arbore de nuntă, arbore junerar, arbore de pomană etc. De data aceasta, consubstanţialitatea o n-pom oferă primului termen şansa supravieţuirii. Este probabil că no aflăm aici în faţa unor aspecte care ar putea resemnifica atât de controversata problemă a seninătăţii eroului mioritic în faţa morţii. Iată, de exemplu, un extraordinar text funerar, incantat „de priveghi" de către „unghie. Şi" mascaţi (strămoşii?); un bocet, cules în zona Vrancei, acum doar câteva decenii, care redă într-un mod cât se poate de plastic şi de explicit ideea post-existenţei defunctului, datorată consubstanţiali zării acestuia cu copacul:

„Omule – pomule, / nu te milui, / nu te jelui; / bucură-te bucură / că rădăcina ta / murind în pământ / a prins în cer /

şi lutul tău / s-a încurat / de unde-a venit / în vis liniştit. /

Bucuraţi-vă, bucuraţi / şi voi ceilalţi / oamenilor – pomilor /

femei şi bărbaţi, / beţi şi mâncaţi, / cântaţi şi jucaţi / că (Ion)

nu a răpus / e numai dus, / o numai întors / în lume ce-o fos…" (78, p. 155 – 156).

Felul în care apare, în diferite variante ale Mioriţei, relaţia pom-om, în momentul de trecere a acestuia din urmă ai „lumea fără dor", este în măsură să ne intereseze în cel mai înalt grad. Variantele în care păstorul cere ca gluga (sarica) şi/sau fluierul (buciumul) să-i fie atârnate

într-un copac sunt, în total, 38 – culese în Moldova (28 variante). Muntenia (7 variante), Transilvania (2 variante) şi Oltenia (o variantă). Dintre acestea, paltinul figurează în nu mai puţin de 112 de variante (deci 84 11 / oî din totalul de 38), faţă de fag şi gorun (câte două variante), brad şi plop (elte una) (45, p. 274; 46, p. 26 – 27; 117, p. 61; 109, p. 347). Să remarcăm faptul că, pe când în unele dintre exemplele date în acest capitol, pai ţinui apare mai rar decât alţi arbori consideraţi sacri de către români (brad, măr, stejar), în schimb, în cazul acesta, statistica este net în favoarea paltinului; nu am considerat şi variantele în care ciobanul cere să i se pună la cap „cruce de păltinaş" (m, p. 706), „fluieraş di paltin" (45, p. 816), „buciumaş din păltinaş" (45. p. 893) etc., cu toate că motivele sunt intim înrudite. Am văzut că în seria de variante (majoritatea transilvănene) în care eroul reclamă să nu fie înhumat (ci, probabil, expus în copac), el cere ca gluga şi fluierul să fie puse peste/Lângă el. În schimb, în seria de variante pe care le comentăm acum (majoritatea moldoveneşti), oierul cere să fie îngropat, iar gluga/fluierul să fie atârnate în copac (paltin).

Este posibil ca, sub presiunea dogmei şi mentalităţii creştine, versul de tipul „Pe mine pământ, nu puneţi 14 – care a supravieţuit în mod miraculos în colindele transilvănene – să fi dispărut cu timpul din variantele moldoveneşti, ca fiind de neînţeles sau chiar inacceptabil. Astfel, probabil că locul de înmormântare reclamat iniţial de către cioban (deasupra pământului, probabil în copac) s-a schimbat; el cere să fie îngropat (poate chiar la poalele copacului, devenit „cruce de păltinaş"). Imaginea atârnării în copac (paltin) a glugii/fluierului (obiecte care iniţial acopereau/însoţeau cadavrul expus al ciobanului), nu intra în contradicţie atât de flagrantă cu noua mentalitate, fapt care i-a permis să supravieţuiască mai mult. O variantă moldovenească pare să prezerve ceea ce S.

Freud numea un act ratat – o confuzie de termeni inconştientă, dar cu atât mai relevantă; expunerea în paltin a trupului ciobanului, nemaifiind, posibilă, a fost transferată pe seama fluierului acestuia: „Fluieraşu nou / Să-l îngroapi (sie!) /

În se păltior” (45, p. 810). În altă variantă, fluierul este înhumat, păstrând însă esenţa copacului: „La cap sâni îngrok i / Fluieraş di paltin” (45, p. 816, p. 893).

De fapt, practica de a atârna în arborele funerar unele obiecte personale ale fiefrmdrului (haine, obiecte de podoabă etc.), a supravieţuit până în pragul secolului al XX-lea, în riturile de înmormântare ale românilor (55). În unele zone din Transilvania, de exemplu, în vârful copacului funerar „se leagă chişcheneu (batic) roşu cusut frumos cu fir, în care se anină un clopoţel micuţ şi inelele mortului”, iar dacă defunctul a fost cioban, se leagă de copac şi „lină de la oi” sau „o floacă de lână” (39, p. 99 – 100). În Bucovina, „copacul este îmbrăcat uneori (în cazul când tânărul a murit departe, în locuri neaflate) cu veşminte şi pus în sicriu, în locul defunctului” (53, p. 378). În astfel de cazuri, «bradul (funerar – n.n.) trebuia să aibă înălţimea aproximativă şi „filoşenia celui mort”. În vârful bradului se punea o căciulă cu prim (cu manşetă de blană). Două ramuri se băgau pe mânecile unei cămăşi ţesute cu flori. Trunchiul bradului era petrecut pe cracul unui iţar. Era încins cu un brâu roşu. Astfel înveşmântat, era aşezat în sicriu…» – (3, p. 73). Obiceiuri funerare similare sunt atestate şi în Transilvania (39, p. 355).

*

Revenind la prezenţa (frecvenţa) paltinului în episodul funerar al Mioriţei, să amintim şi o altă imagine, aproape invariantă: „Brazi şi păltinaşi / I-am avut nuntaşi” – o imagine cu semnificaţii nupţial-funerare cunoscute şi, doar în subsidiar, cu valenţe poetice. Or, ştiind că arborele cane deţine, în principal, astfel de semnificaţii este bradul

(bradul de nuntă, bradul funerar), nu poate fi decât simptomatic faptul că acesta este dublat (pe picior de egalitate) de paltin.

Mai mult decât atât, atunci când formula „invariantă" suportă totuşi o modificare, cel schimbat este, de multe ori, bradul şi nu paltinul: „Fagii, păltinaşii / Ei vor fi nuntaşii" (45, p. 706). Acelaşi topos apare la moartea altui erou (Toma Alimoş), chiar dacă, de data aceasta, metafora nunţii este absentă:

„Fagi şi paltini / Se pleca, / Fruntea / De i-o răcorea, / Mina /

De i-o săruta / Şi cu freamăt îl plângea" (18, p. 638).

Dubletul brad-paltin nu apare doar la moartea eroilor, dar şi la „moartea" cosmosului – la regresiunea acestuia în haos. Bradul şi paltinul – ca arbori cosmici, coloane ale cerului şi stâlpi ai pământului – sunt primii afectaţi de manifestarea stihiei haotice, fie ea furtună, ca în balada Meşterul Manole: „Suflă, Doamne, un vânt / Suflă-l pe pământ, / Brazii săi despoaie, / Paltini să îndoaie, / Munţii să răstoarne, /

Mândra să-mi întoarne" (93, p. 199), fie ea potop, declanşat de „bourul negru", ca în colinde: „Munţii înalţi se clătinară, /

Văi adânci se tulburară, / Şi devale c-apucară, / Rupse maluri, rupse dealuri / Rupse brazi şi păltinaşi" (54, p. 86).

6. PALTINUL PSIHOPOMP

Rândurile care urmează se referă la felul în care a fost valorizat paltinul în cadrul legendei Sf. Sisinie (Sisoe) – sfânt care, în mentalitatea populară, apără lehuzele şi pruncii de un demon feminin (Samca, Avestiţa, Aripa Satanei), personificare a frigurilor palustre.

Cea mai veche atestare documentară, privind cultul Sf. Sisinie pe teritoriul românesc (secolul XIII – XIV), este o formulă de conjuraţie, scrisă pe foi de plumb, găsite în

pământ la începutul secolului (58).

Un al doilea palier cronologic este secolul al XVI-lea, de când datează redactarea slavonă şi traducerea românească a Rugăciunii Sf. Sisin contra afurisitului Drac – ambele cuprinse în Codex Sturdzanus. Le vom numi convenţional redacţiuni vechi.

În fine, în secolele XVIII – XIX, legenda Sf. Sisoe este copios atestată în diferite regiuni ale ţării, fie sub formă de manuscrise: ms. BAR nr. 473 (an 1766), nr. 3820 (an 1775), nr. 2226 (an 1805) etc., fie sul) formă de tipărituri: Iaşi (1860 – 1870), Bucureşti (1870 – 1878) (40, p. 204 – 227; 59 I, p. 196 - JII, p. 212), fie sub formă de legende populare. Le vom numi redacţiuni moderne.

Nu ne interesează, deocamdată, polemica peste timp dintre B.P. Haşdeu (care considera ca prototip al textului o legendă bogomilică) şi N. Cartojan (care descoperă rădăcini mult mai vechi – 59, I, p. 191), ci ne interesează eventualele modificări şi interpolări efectuate odată cu prelucrarea şi răspândirea legendei hagiografice în discuţie. Iată, pe scurt, subiectul redacţiunii vechi, slave şi române: Dracul fură cei şase copii ai Melintiei, sora lui „Sveti Sisin”; acesta din urmă „încălecă pe calul lui şi alergă pe urma aceluia drac”... Pe drum întâlneşte pe rând trei copaci (salcia, rugul şi măslinul), cd. 201 coala 10

145

pe care îi întreabă în ce loc s-a ascuns diavolul. Primii doi copaci îl mint şi Sf. Sisinie îi blestemă: salcia să înflorească, dar poame să nu rodească, iar rugul să aibă vârfurile unde-şi are rădăcinile. Măslinul – care creştea lângă mare (loc consacrat) – îi spune adevărul („vădzuiu-l în Mare afunădându-se”) şi sfântul îl blagosloveşte: „Să fii la toate bisericiie de lumină şi oamenilor de spăsenie”. Sisinie îl scoate pe drac din fundul marii, îl bate şi-l obliga să-i dea copiii Meiintiei înapoi. Şi acolo unde „ruga aceasta grăi-se-va şi numele tău (Sisinie – n.n.) pomeni-se-va, acolo

dracul să nu-l acopere (să nu ajungă – n.n.)” (40, p. 221). Acest text-amuletă (scris sau recitat), se credea că avea valenţe apotropaice, ţinind departe de lehuze şi de copiii mici duhurile rele, boala şi moartea (123).

Redaoţiunea modernă, fiind aproape identică tu cea veche, are totuşi faţă de aceasta din urmă câteva „diferenţe secundare” (40, p. 212), dintre care numai una ne interesează acum: la cei trei copaci întâlni (i şi întrebaţi de Sisinie, se mai adaugă unul – paltinul – care, întâlnit pe drum, spune adevărul (ca şi măslinul), fiind şi el blagoslovit. Iată pasajul respectiv, extras dintr-un manuscris inedit (RAR nr. 473)

din 170 (1 – cea mai veche variantă cunoscută a redacţiunii moderne: „... iară paltinul dreptu spuse: nu-l văzuiu (pe drac – n. n), ci-l auziiu pre cale cântând şi pe copil plângând. Şi zise Sf. Sisoe: să fii blagoslovit de Dumnezeu, paltine, să stai înaintea bisericii să strigi norodul la biserică...”. Câteva consideraţii, chiar dacă nu finale, se impun la acest nivel al discuţiei:

1. Ţinând seama de asemănările morfo-sintactice evidente dintre cele două tipuri de redacţiuni, este posibil ca prototipul redacţiunii româneşti moderne (secolele XVIII – XIX), să fie redacţiunea veche, slavă şi română (secolul al XVI-lea), cuprinsă în Codex Sturdsanus – faţă de care, singura diferenţă importantă este prezenţa paltinului.

2. În acest caz, întâlnirea lui Sisinie cu paltinul este un motiv interpolat ulterior; să presupunem în secolul al XVII-lea. Faţă de redacţiunea veche, triada tipică pentru mentalitatea populară (trei copaci, trei fraţi, trei probe etc.). precum şi scenariul tipic 2 + 1 (primii doi copaci mint, al treilea spune adevărul; primii doi fraţi eşuează, al treilea reuşeşte etc.) sunt înlocuite, în redacţiunea modernă, cu un număr afpie – 4 şi un scenariu atipic 2 + 2 (doi copaci mint, doi spun adevărul). Un al doilea copac

(paltinul) care să spună adevărul pare superfluu – o altă cauză care ne face să credem că paltinul a fost inserat ulterior în scenariul legendei (107).

3. În variantele reclacţiunii moderne, paltinul este blagoslovit să stea „înaintea bisericii" şi să „strige (cheme) norodul la biserică 14 – cu evidentă trimitere la funcţia creştinortodoxă a toacei de paltin. Să remarcăm cât de importantă este această funcţie a paltinului, o dată ce întâlnim a doua legendă care o stabileşte. Atât legenda Sf. Sisinie, cât şi cea a potopului au, referitor la paltin, un caracter etiologic: ambele „explică", „motivează" şi „ştabilosc" funcţiile magico-refligioase ale paltinului, legându-le (în moduri diferite) originile de evenimente, personaje şi timpuri mitice. Acest aspect a fost sesizat încă de S. FI. Marian, în corpusul său inedit de Botanică poporană română: „Datina de-a face luci din lemn de paltin datează, după credinţa şi spusa românilor din Bucovina, precum şi a celora din Ţara Românească. Încă de pe timpul lui Noe. După o legendă din Moldova însă datina de a face toci de paltin, şi anume pentru biserici, datează abia de pe timpul Sf. Sisoe" (cf. 4).

N. Cartojan credea că versiunile româneşti moderne „derivă dintr-un original grecesc" (59, I, p. 186). El a considerat că, dintre versiunile greceşti consultate, cea mai apropiată de un presupus prototip al variantelor româneşti moderne ar fi versiunea publicată de K.N. Sathas (63). Dar, pe cât de asemănătoare este versiunea slavo-română veche cu cea românească modernă, pe atât de deosebită este versiunea greacă de cele româneşti. Dat fiind faptul că N. Cartojan a indicat versiunea greacă, dar nu a publicat-o şi nici n-a rezumat-o, credem util să dăm câteva exemple în paralel:

versiunea greacă (cf. 63 şi 61)

a – Sisinios este însoţit de fratele său, Sinodoros; b – Ghillu (diavoliţa) fură şapte copii; e – Ghillu intră în lăcaşul

Meletinei, sub formă de muscă; d – Ghillu poartă 12 nume, în unele variante 12 şi jumătate (61, p. 19); versiunea română (cf. 40)

a – Sisinie este singur; b – Avestiţa fură şase copii; e – Avestiţa intră în lăcaşul Melintiei, sub formă de grăunte de mei; d – Avestiţa poartă 19 nume, în toate variantele.

Exemplele ar putea continua; ne oprim la încă două.

Nici numele Ghillu, nici celelalte nume purtate de demon în versiunea greacă, nu apar ca atare, sau măcar în forme corupte, printre numele pe care le poartă Avestiţa în legendele sau rugăciunile româneşti. Cea mai flagrantă deosebire este cea care ne interesează acum în mod special: în redacţiunea greacă a legendei, nu numai că nu apare paltinul, dar lipseşte cu desăvârşire episodul cu interogarea copacilor, respectiv cu bicstemarea unora şi binecuvântarea altora.

B.P. Haşdeu (40, p. 205, 213) a considerat că legenda/

rugăciunea în discuţie este un produs bogomilic. M. Gaster (64, p. 262), V. Bologa (65), M. Eliade (66) şi mai ales N.

Cartojan (59 I, p. 187), au demonstrat prebogomilismul legendei, refăcându-i istoria până la credinţele demonologice şi riturile magice ale asiro-babilonienilor (vezi şi 61). Faptul pare a fi evident şi este acceptat azi de majoritatea cercetătorilor, dar aceasta nu exclude, în principiu, posibilitatea ca legenda să fi fost preluată, prelucrată şi vehiculată (inclusiv la nord de Dunăre) de către bogomili (68). În 1925, Jordan Ivanov scria următoarele: „În ceea ce priveşte Rugăciunile lui Sisinius.

atribuite şi ele popii Ieremia, ele nu sunt bogomilice, deşi conţin elemente mesaliene; totuşi, datorită acestor elemente, ele ar fi putut fi împrumutate şi difuzate de către bogomili sau de către bogomilizanţi” (124, p. 76). Ulterior,

şi Emil Turdeanu a adoptat acest punct de vedere (125, p. 14).

Dar descântecul rusesc (din secolul al XVII-lea), considerat bogomilic de către Haşdeu şi reprodus de acesta (40, p. 205), comportă diferenţe şi mai mari faţă de redacţiunile româneşti ale legendei Sf. Sisinie, decât redacţiunea greacă indicată de N. Cartojan. În plus, nici descântecul rusesc nu conţine episodul care ne interesează: interogarea/blestemarea/binecuvântarea copacilor de către Sf. Sisinie.

Dacă, din punctul de vedere al istoriei literaturii române vechi, problema s-ar părea că a ajuns, deocamdată, în impas, în schimb o abordare etno-mitologică ar putea să facă puţină lumină şi, mai ales, ar putea să lumineze semnificaţiile mitico-simbolice ale episodului în discuţie. Înainte de a ne interesa originea motivului, ne interesează semnificaţia sa.

Motivul „blastemarea/binecuvântarea unor copaci „este vechi şi răspândit în mito-folclorul european şi asiatic (14, II, p. 40); el se găseşte, de exemplu, şi în textul Noului Testament, unde Iisus blestemă Smochinul care nu i-a astâmpărat foamea (Marcu, XI, 12 – 21). Osfcar Dähnhardt a tratat exhaustiv motivul, relevându-l în zeci e! o ipostaze în folclorul mitic şi în texele religioase ale Eurasiei, din vestul Europei piuă în estul Indiei. În acest cadru, Dâhnhardt a citat şi legenda Sf. Sisinie (14, II, p. 54) şi anume reclacţiunea romană veche, secolul al XVI-lea, pe care a preluat-o din Chrestomaţia lui M. Gaster (70, p. 6 – 7), care o preluase, la rândul său, din Cuvente den bătrâni a lui B.P. Haşdeu. Faptul nu este lipsit de semnificaţie. Dähnhardt, care a tain neglijat folclorul şi literatura populară română, a prezentat în acest caz numai redacţiunea românească a legendei, din motive lesne de bănuit:

În versiunile în alte limbi ale legendei Sf. Sisinie, pe

care le-a consultat, el nu a găsit probabil motivul „copacii blestemaţi/binecuvântaţi”.

În Europa de sud-est, motivul a circulat în cadrul ciclului de legende (colinde, la români) relative la „Maica Domnului” (fuga în Egipt, drumul „de la Russlim la Vitleim”. naşterea lui Iisus etc.) (71; 72; 120, p. 37), ciclu pe care M. Gaster îl considera ca provenind din evanghelii apocrife care nu s-au păstrat în literatura noastră populara (04, p. 233). O oarecare influenţă între cele două cicluri de legende (Sf. Sisinie – Sf. Maria) este posibilă, dar ea trebuie tratată cu prudenţă. Copacii blestemaţi/binecuvântaţi de Sf. Mari a în colindele româneşti (plop, viţă de vie, tisă, arin, tei, măr, păr, brad etc.) (75), nu se identifică cu cei blestemaţi/bineeuvântaţi de Sf. Sisinie în legende (rug, salcie, paltin, măslin). Excepţie face rugul de mure, dar pe când acesta apare într-o unică atestare, într-o colindă a Maicii Domnului (76, p. 11), el este o constantă în ciclul de legende privindu-l pe SC. Sisinie, unde rugul apare în marea majoritate a rodacţiunilor, indiferent dacă episodul cuprinde patru, trei sau numai doi copaci (73;

74). Pe de altă parte, identitatea dintre felul cum este blestemat rugul de Sf. Maria, în atestarea de care vorbeam („Rug afurisit, / Să nu creşti în sus. / Cine de tine s-o împiedica /

Toţi te-o blestema” – 76, p. 11) şi felul cum este el blestemat de Sf. Sisinie în redacţiunea veche a legendei („să fii blăstemat! unde-ţi e rădăcina ta, acolo să-ţi fie vrăhul tău!

cine va trece pre lângă tine, tu să-i împeadeci, iară ei să te blasteme” – 40, p. 219), ar putea fi un semn că este vorba de o influenţă inversă, de la legenda Sf. Sisinie la colinda Maicii Domnului.

Dar între cele două cicluri nu diferă numai soiul arborilor întâlniţi, ci şi cauza şi felul în care aceştia sunt

blestemaţi/binecuvântaţi şi, mai ales, tipurile de călătorie pe care le întreprind cei doi sfinţi. Sf. Sisinie este un erou care pleacă în Lumea de dincolo, în căutarea lăcaşului demonului, pentru a recupera fiinţele răpite de acesta (127). Motivul este clasic (descensus ad în feros), fiind copios reprezentat în mituri şi legende (Orfeu, Tezeu, Beltis etc.), sau în basmele româneşti şi de aiurea, în care eroul pleacă cu aceeaşi destinaţie pentru a readuce fecioara sau copiii furaţi de zmeu, balaur, drac, sau altă fiinţă infernală (vezi „ciclul descinderilor infernale" în 37, p. 281). Variantele româneşti ale legendei sunt destul de clare în această privinţă: Sf. Sisinie trebuie să meargă până la lăcaşul demonului, care este „în fundul mării" (unul din tipicele lăcaşuri infernale) sau „în indu (l).

care există-n apă" (121, p. 1.56).

O astfel de călătorie, cu o astfel de destinaţie, este de regulă interzisă muritorilor şi chiar zeilor (Iliada, XX, 60–o4).

Cinci totuşi călătoria este efectuată, drumul este obstaculat şi labirintic (1, p. 121 – 130); ca presupune coborâri şi ascensiuni, traversări de ape şi de codri, întâlniri cu animale sălbatice, bifurcări de drumuri etc. Iată descrisă „calea raiului", într-un cântec ceremonial funerar, cules în Moldova: „Calea raiului e lungă, / cât o viaţă să n-ajungă. / Calea raiului e smeadă, / tragi la ea ca la obadă, / urci, cobori şi nu sfârşeşti, / cauţi şi nu nimereşti, / când să zici că ai scăpat, / de la cap o ai luat; / piedici jos şi piedici sus, / cazi şi te ridici răpus, / nu ştii care-ţi este scrisa, / ce aştepţi şi datu-ţi – s-a" (7, p. 574). Într-un bocet, tot moldovenesc, calea spre „lumea de dincolo" nu e atât lungă, cât labirintică: „acolo unde te-or duce, / N-am nădejde e-oi ajunge, / Ce folos că nu-i departe. / Ducă cu un pot răzbate, / Că tare-s drumurile-ncurcate!" (122).

Pentru mentalitatea tradiţională, efectuarea unei

astfel de călătorii, fără ajutorul acordat de una sau de mai multe călăuze, este de neimaginat (129). În călătoria sa, Sf. Sisinie pune copacilor întâlniţi întrebări (de tipul „Văzuşi dracul fugind şi un cocon ducând?”), pentru a afla care este drumul corect spre lăcaşul infernal. Astfel privită problema, episodul interogării arborilor de către Sisinie devine – din gratuit, sau strict literar – un episod încărcat de bogate semnificaţii arhaice: copacii călăuzesc eroul şi jalonează călătoria acestuia în Lumea de dincolo. Având în vedere caracterul funerar atribuit paltinului (relevat mai sus), nu ne mai apare ca fiind întâmplătoare înserarea anume a acestui soi de copac în episodul din legenda hagiografică în discuţie.

În unele cântece rituale funerare, călăuzele care însoţesc sufletul în peregrinarea lui prin labirintul silvestru dintre cele două lumi, sâni anumite animale sălbatice – lupul, vulpea, vidra, mai rar ursul – cu care „dalbul de pribeag” urmează să se înfrăţească şi să se lase călăuzit de ele: „Seoală, (Ioane), scoală / Că soarele apune, / Calea-n codru – ţi tună, /

Codrul este mare / Şi lumină n-are; / Codrul este dos / Intri, nu mai ieşi. / Capul să-l apleci, / nainte să mergi, / (ar seama să-ţi iei, / Că îţi va ieşi / Lupul înainte, / – u-a nu te spăimânte, / Mina să-ţi întinzi, / Bun frate să-ţi prinzi, / Că ei iar că ştie / Sama pădurilor / Şi a potecilor / Şi a colinelor, /

Înainte să mergi, / Iar seama să iei. / Ca Lot ţ va ieşi / Vulpea înainte; / Mâna să ţi-o-ntinzi, / Buna soră s-o prinzi, /

Ca ea iar că ştie / Tot sama pădurilor / Şi a ap, lor, f înainte să mergi…” (ş.a.m.d.) (17, p. ÎS – 19).

În alte cântece funerare, rolul de călăuză” joacă arborii – brad, salcie, măr, paltin – dar scenariul rămâne similar, inclusiv motivul „înfrăţirii”: „Iar în râpn Mărilor, / unde-i Bradul Zânelor. / Trecătoarea; prior, / Sufletul stătea

/ Şi mi se ruga: / Brade, brade! / Să-mi fii frate: / întinde-ţi.

Întinde, / Eu să le pot prinde / Vârf urile Laie, / Să trec peste ele / Marea în cea parte, / Ce lumea-mi desparte" (33, vezi şi 31).

Octavian Buhociu a intuit corect analogia dintre cele două imagini mitico-funerare: „Ca animalele şi arborii sunt psychopempi, căci orientează sufletele spre lumea cealaltă, sunt, locuri de trecere, sau ţin de acel arbor rit ac – pom al vieţii, adică simbol de renaştere şi viaţă eternă" (17, p. 40).

Fiind lăcaşuri ale zeilor/daimonilor vegetaţiei, copacii sunt câteoidată înlocuiţi de aceştia: „Du-te (Ioane), du-te, / tot pe drum-nainte. / Sama bine s-ar / la mâna dreaptă, / Dumnezeu t. i-aşteaptă, / drumul ţi-l arată..." (7, p. 574).

În alte variante, copacul nu e înlocuit, ci doar dublat de Maica bătrână (Sf. Maria, în formă creştină) care, stând la poalele copacului (măr, paltin), îndrumă sufletele pe calea cea bună: „Călători câţi mai trecea [...] Drumurile le-arăta" (33). Statutul arhaic, precreştin, de daimon al vegetaţiei al acestui personaj, rezultă şi din unele subtile ambiguităţi de reprezentare teo/fito-morfă: „Sama să mi-l iei, / Testă o buruiană / Şi nu-i buruiană, / II Maica Presestă / Dze tea să se rozi, / Tot să mi tse le, / Tot dze (= pe) mâna dreaptă / Şi să mi tse ducă / în mijloc dze rai, / C-acolo-i dze trai!" (86, p. 274).

Aşa cum am văzut că se întâmplă lucrurile în cântecele ceremoniale de „petrecere a mortului" – cântece cu fond evident mitologic, precreştin, pe care C. Brăiloiu le presupunea ca fiind „cele mai arhaice din literatura noastră populară" (80) – în punctele nodale ale „marelui drum" se află câte un copac care fie indică un topos anume al drumului (bifurcare, ioc de odihnă, fântâna cu apa uitării, întâlnirea cu „Mai/ca bă trână"), fie participă (ajutând sau nu) la trecerea „dalbului de pribeag" dintr-o „zonă" în alta (traversarea mării, ascensiunea la cer etc.).

Am văzut rolul major pe care îl joacă paltinul în călăuzirea şi ascensiunea sufletului, aşa cum apare în unele bocete bănăţene. Iată şi celebrul pasaj al sălciei, care jalonează fatala bifurcare a drumului: „Ţine, dragă suflete, / Drumul nainte / Până vei ajunge / Unde se înfrânge /

Drumul jumătate / Ce locuri desparte / Acolo să stai / Şi sama să iei; / Că-i vedea o salcă / Mare şi înaltă… / Seama aici iar să iei / Şi spre stânga să nu-mi dai, / Căci în partea stângă / E calea cea strâmbă, / Strâmbă ş-astupată, / Cu lacrimi udată… / Ci să dai în partea dreaptă, / Precum firea, îţi arată" (40, p. 497).

Această topografie mitică a „marelui drum" conţine imagini care sunt în consonanţă cu cele de pe alte meleaguri (1,.

p. 127) şi, mai ales, cu cele orfice: „Vei afla pe latura stângă a lăcaşurilor lui Hades un izvor, iar în preajma lui stă înălţat un chiparos alb. De acest izvor, să nu te apropii!

Vei găsi şi un altul, a cărui apă rece îşi prinde cursul din lacul Mnemosynei (= Memoriei); iar înaintea lui stau st, răji

[…] Ei îţi vor «a să bei din izvorul zeiesc, şi-ndată apoi vei sta la loc de frunte, dimpreună cu ceilalţi eroi" (Tăbliţele de aur din Petelia, găsite în morminte, sec. IVIII î. c.n.; cf.

81). La populaţiile „primitive", motivele în discuţie (drumul, labirintic, copacui-călăuză, refuzul altor fiinţe de a călăuzi etc.) sunt foarte bine conservate. La populaţia Dayak, din insula Borneo, de exemplu, becitoarea recită un text ritual prin care caută un mesager cure să meargă în Lumea de dincolo, pentru a anunţa sosirea iminentă a sufletului defunctului. Animalele, păsările şi peştii invocaţi refuză rând pe rând şi doar Spiritul Vântului acceptă misiunea. Acesta din urmă traversează o câmpie fără sfârşit şi ajunge la un copac de unde pornesc 77 x 7

drumuri. Spiritul Vântului se urcă.

În copac şi, din vârful acestuia, reuşeşte să aleagă drumul bun către lumea sufletelor morţilor (82, p. 359).

Ca şi în legenda ŞI. Sisinie, în credinţele şi cântecele funerare, doar unele plante/animale întâlnite de suflet în peregrinarea-i postumă sunt benefice şi adjuvante; altele în schimb refuză să-l ajute. În cântecele funerare româneşti bradul, >de exemplu, refuză să treacă sufletul peste „Marea fără nume /

L-aialnită lume". În unele variante, bradul cedează doar când e ameninţat cu tăierea (39, p. 439 – 441), în altele însă refuzul bradului este definitiv (83, p. 337). Am văzut, de asemenea, că în „colindele pentru morţi" ale huţulilor, paltinul refuză să crească în vederea ridicării păsării-suflet în cer (41.

p. 140).

Ilelaţia dintre episodul arborilor întâlniţi de suflet şi cel al arborilor întâlniţi de Sf. Sisinie nu este totuşi perfect demonstrabilă, datorită unor neconcordanţe (chiar dacă acestea sunt justificabile sau parţiale): 1. Spre deosebire de legenda Sf. Sisinie, în cântecele funerare nu apare motivul „blestemarca/binecuvântarea copacilor" (bradul este ameninţat cu tăierea, dar nu blestemat). Această neconcordanţă ar putea fi justificată de caracterul pregnant etiologic al legendei Sf.

Sisinie, caracter care a contaminat probabil şi „poveştile" copacilor. În producţiile folclorice neetiologice (cum este bocetul, sau descânteeul) acest motiv nu apare. Mai mult decât atât de regulă, în „clescântecele de Samcă (Avestiţă)" nu este atestat deloc motivul „copacii întâlniţi în cale" (vezi cele pu blicate de Sim. FI. Marian în 1869, cf. 18, p. 456 – 459). În unei; descântece „de apucate (de strâns)" – derivate din aceea. Şi „temă" (95) – apare motivul „întâlnirea/interogarea copacilor" (salcia nu răspunde, dar rugul da), dar nu şi motivul

„binecuvântarea/blestemarea lor” (84, p. 102).

2. O altă neconcordanţă (parţială) este cea dintre soiurile de copaci întâlniţi în cale: brad, măr, salcie, paltin – în cazul „dalbului de pribeag” şi rug, măslin, salcie, paltin – în cazul Sf. Sisinie. Este posibil ca episodul din legenda în discuţie să fie rezultatul unui sincretism dintre două sau mai multe cicluri de credinţe (legende), dar desfacerea sau tăierea acestui nod comportă încă alte căutări şi cercetări.

7. ÎN LOC DE CONCLUZII

Am încercat în rândurile de mai sus să scoatem în evidenţă bogatele valenţe mitice, magico-rituale şi simbolice atribuite paltinului în cadrul fenomenului complex al dendromitologiei populare româneşti. În strădania noastră am.

fost uneori descurajaţi (alteori mobilizaţi) de faptul că, până acum, nu au fost observate/analizate valenţele şi semnificaţiile în discuţie. Am încercat să nu supraestimăm, dar nici să subestimăm caracterul mitico-ritual al paltinului. În acest sens, trebuie să atragem atenţia (mai ales lectorilor mai puţin avizaţi), că alie soiuri de copaci – bradul, mărul – beneficiază de reprezentări mai substanţiale şi (probabil) mai arhaice în cadrul ciendromitologiei româneşti. În unde dintre exemplele date de noi, pare să fie evident faptul că paltinul a înlocuit alţi copaci „clasici”, el fiind atestat mai rar sau chiar accidental, în comparaţie cu bradul sau mărul. Dimpotrivă, în alte texte folclorice paltinul apare în marea majoritate a variantelor comentate. Dar chiar substituirea de care aminteam este simptomatică. Se pune întrebarea de rt şi în ce condiţii mentalitatea populară a înlocuit copaci cu bogată tradiţie, cu unul aparent umil şi fără tradiţie, cum e paltinul. Să fie vorba de un motiv „importai” sau de un motiv autohton? Când s-au cristalizat, în jurul paltinului valenţele mitico-simbolice trecute în revistă?

Să recunoaştem deci, în încheiere, că multe şi esenţiale întrebări au rămas, deocamdată, fără răspuns. Consolarea noastră este că „petele albe" din mitologia română trebuie întâi „descoperite" şi apoi cercetate. „Formularea unei probleme – spunea Einstein – este adesea mai importantă decât soluţia ei". Ne consolăm, de asemenea, cu speranţa că am reuşit să dăm puţină culoare acestei „pete albe" şi cu convingerea că descifrarea valenţelor speciale cu care a fost încărcat paltinul ar putea să ducă la aprofundarea înţelegerii şi la îmbogăţirea semnificaţiilor unor texte folclorice, legende apocrife, credinţe mitice şi practici rituale.

NOTE I.A. „DENOROM! TOI. OG! E ROMÂNEASCĂ – PALTINUL*

1 Andrei Oişteanu – Grădina de dincolo. Znasoţihia, Ed. Dae.a.

CI ne Napoca, 1980.

2 Vezi cele aproximativ <O de articole publicate de Sim. Fi. Marian sub titlul „Botanica populară romană", în perioada 1.878. – 1307

În diferite reviste de epocă.

lă4

3 R. Vulcănescu Coloana cerului, Ed. Acad. R.S. România.

1972.

4 S. FI. Marian – Botanica poporană română, vol. II, fascicola

12 p. 118 – 127 („Arţariul"); fasc. 13, p. 129 – 147 („Paltinul"); lase. 13, p. 154 – 156 („Jugastrui"). Lucrarea se păstrează în manuscris, inventariată sub nr. 441 – 450, la Fondul memorial documenur „Sim. FI. Marian", din Suceava. Mulţumim şi pe această cale muzeografei Brânduşa Steiciuc, care, cu competenţă şi bunăvoinţă, ne-a transmis datele pe care i le-am solicitat.

5 *** – Documente privind istoria României,

Bucureşti, Ed.
Acad. R.P. România.
C> Herodot – Istorii, ediţie Liviu Onu şi L. Şapcaliu, Ed. Mimerva, 1984.
7 R. Vulcănescu – Mitologie română, Ed. Acad. R.S. România, Bucureşti, 1985.
8 Tudor Pamfile – Povestea lumii de demult, după credinţele poporului român. Bucureşti, 1913.
! V.A. Urechea – Codex Bandinus. Bucureşti, 1895.
10 Ov. Papadima – Literatura populară română, din Borta: i poetica ci, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1968.
11 Elena Niculiţă-Voronca – Daunele şi credinţele poporului român. Cernăuţi, 1903.
12 At. M. Marienescu, Poezii populare din Transilvania, Bucureşti, Ed. Minerva, 1971.
***; – Legende populare româneşti, ediţie critică de Tony Brill, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981.
M Oskar Diihnhardt – Natursagen. Line Sammliing Naturdeutendi r Sagen, Mărvhen, Fabcin una. Legenden, Bând I – IV, I. Eipzig &
Berlin. 1907 – 1912.
15 Alexiu Viciu – Colinde din Ardeal. Datini de Crăciun şi credinţe poporane. Bucureşti, 1911.
! îi” ” – La luncile Soarelui Antologic a colindelor laice, Ed. pt. literatură. Bucureşti, 1964.
17 Octavian Buhociu – Folclorul de iarnă, siorile şi poezia > «»
creascâ, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979.
! 8 G. Dera. Teodorescu – Poezii populare române, ediţie critică de G. Ar. toţi, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982.
19 Teodor T. Burada – O călătorie, în Dobrogea, Iaşi. 1380; în Opere vol. IV, Ed. Muzicală, Bucureşti, 1980.
20 B.P. Haşdeu – Etymologicum Magnum Romaniae, vol. II, Ed. Minerva, Bucureşti, I97.1.
2! *** – Dicţionarul limbii române, tom I. partea I, A –

B, Bucureşti, 1913.

22 Vasile Bogrea – Pagini istorico-filologice, Ed. Da; ia, Cluj.

1971.

23 Paul H. Slabi – La Dendrolatrie dans le Folklore et VArt Ruuique du XIXe Siècle cu flounianie, în „Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria", vol. II, Torino, 1859, p. 47.

2 – 1 Gr. G. Toeilescu, Chr. N. Ţapu – Materialuri folcloristice.

vol. III, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981.

25. V.I. Propp, – Rădăcinile istorica ale basmului fantastic.

Ed. Univers, Bucureşti, 1973.

26 Artur Gorovei – Literatura populară II (prima ediţie: Descântecele românilor, Buc., 1531), ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Ecl.

Minerva, Bucureşti, 1985.

27 Sim. FI. Marian – Sărbătorile la români. Studiu etnografic.

vol. III, Bucureşti, 1901.

28 *** – Credinţe deşerte audzi, te de la poporul romun din Boereni, în „Gazeta Transilvaniei*, an LVIII, nr. 102, IS95, Braşov.

29 I.-A. Candrea – Folklond medical român comparat. Casa-şcoalelor, 1944.

30 Aurel lana – Înmormântarea la români. Credinţe şi datini din părţile Oraviţei, în „Familia", an. XXV, 1889, p. 434 – 436, Oradia.

31 Horea Anca – Texte folclorice din Creoni (Banat) în „Studii de limbă, literatură şi folclor", IV, Reşiţa, 1978, p. 305 – 308.

32 Ion Muşlea, Ovidin Bârlea – Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. llasdeu. Ed. Minerva, Bucureşti...

1970.

33 Petrecerea mortului – publicat întâi de B.P. Haşdeu în Cuvenle den bătrâni, II, Bucuresci, 1879, p. 710 – 716 (vezi ediţia nouă.

40, p. 495 – 500) şi ulterior de S. Mangiuca în „Călindariu iulian, gregorian şi poporal român... pe anul 1882", Oraviţa – Braşov, 188! p

121 – 134.

31 Gr. G. Toeilescu – Balade poporane auzite în mănăstirea Hurezului (Vâlcea) de la Oprea Drăgan Lăutarul, în „Rev, pentru ist., arheologie şi filologie", vol. VII, fasc. II, 1894, p. 417 – 427.

35 Nicolae Densuşianu – Vechi cinicec şi tradiţii populare româneşti, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975.

36 Al. I. Amzulescu – Cântecul nostru bătrânesc, Ed. Minerva. Buc., 1986.

37 L. Şăineanu – Basmele române, Ed. Minerva Bucureşti, 1978

vezi tipul „Arborele ceresc", p. 302 – 308.

38 Ion G. Zbiera, – Poveşti poporale româneşti, Cernăuţi, 1886.

39 Sim. FI. Marian – înmormântarea la români. Studiu etnografic. Bucuresci, 1892.

40 B.P. Haşdeu – Cuvente den bătrâni, vol. 11, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 198 – 1.

41 Petru Caraman – Colindatul la români, slavi şi la alte pa poate. Studiu de folclor comparat. Ed. Minerva, Bucureşti, 1983.

42 Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de f o le lot european, Ed. Minerva, Bucureşti, 1973.

43. Desigur, în cadrul acestui studiu, nu ne interesează atât locurile care s-au numit astfel datorită faptului că se aflau într-o zonă în care predominau paltinii, cât aşa-numilele „toponime mitice". „Ar trebui să

surprindă – notează C. Noica – pe cel care vine la Păltiniş [jud. Sibiu – n.n.], faptul că nu găseşte acolo niciun fel de paltini. De ce vor fi numit locul aşa? f.”] Oamenii dau sens şi trup câte unei himere, câte unei dorinţe, sau câte unei fabule” (cf. Epistolar, Ed.

Cartea Românească, 1987, p. 300)! n pofida faptului că, în vechime, era înconjurat de o pădure de brazi, satul Paltinul din Vrancea s-a numit astfel pentru că – spune legenda – nişte meşteri şindrilari şi-au făcut coliba (prima casă) la rădăcina unui paltin voinic. Ulterior, pădurea de brazi a fost complet tăiată, dar nimeni nu a îndrăznit să taie şi paltinul, care a devenit simbolul locului (cf. Simion Hărnea, Locuri şi legende vrâncene, Ed. Sport-Turism, 1979, p

98 – 102).

44 Ion Pop Reteganul – Poveşti ardeleneşti. Basme, legende „snoave, tradiţii şi povestiri. Ed. Minerva, Bucureşti, 1986.

45 Adrian Fochi – Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte Ed. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1964.

46 Mioriţa şi vechile rituri funerare la români (I), în „Anuarul, de folclor” vol. III – IV, Univ. Cluj-Napoca, 1983, p. 15 – 35.

47 Mioriţa în Transilvania, în „Anuarul de folclor”, vol. II, Univ.

Cluj-Napoca, 1981, p. 95 – 134.

48 Walter Hirschberg – Wdrterbuch der V olkerhunde, Stuttgart.

1965.

49 Jean-Paul Roux, La Mort chez Ies Peuples Altaâques Anciens et Medievaux, Paris, 1963, p. 135 – 146; Uno Harva, Represeniations Religieuses des Peuples Altaiques, Gallimard, Paris, 1959.

50 Karl Meuli – Gesammelte Schriften II, Basol. Stuttgart, t975.

51 Herodot, vorbind de obiceiurile de înmormântare ale tracilor (e drept sud-dunăreni), spune că aceştia „ţin mortul la vedere timp de trei zile" (obicei care s-a păstrat până astăzi – 39), iar „apoi îl înmormântează arzându-l sau, în alt chip, îngropându-l în pământ" (Istorii, V, 8).

52 G. Ivănescu a considerat că termenul arţar este de origine traco-dacă; cf. Cuvinte româneşti de origine traco-dacă, în „Analele Universităţii din Timişoara", vol. Îi „Ştiinţe filologica", 1964, p

258 – 263.

53 I.D. Ştefănescu – Cu privire la stema Ţării Româneşti, în

«Studii şi cercetări numismatice", vol. I, Bucureşti, 1957.

54 *** – Folclor din Oltenia şi Muntenia, vol. V, Bucureşti, 1970

55 Astfel de practici par a fi străvechi, fiind atestate la tracofrigieni. Pe basorelieful unui altar frigian, dedicat marii zeiţe Kybeie, se desluşeşte un pin funerar în ramurile căruia sunt aninate fluiere cimbale şi o tamburină. Vezi Franz Cumont – Les reliyions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929, p. 53, fig. 3.

56 Ioan Slavici – Proză. Poveşti. Alunele. Mara, vol. I, ediţie D. Vatămaniuc, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1979.

57 Pentru variante similare, vezi 62, p. 31. În alte variante, din trupurile feţilor îngropaţi cresc doi brazi, doi meri etc.; vezi 37, p. 268 ş.a.

58 L.I. Ciomu – Un vechi monument epigraf ic slav la Turna Severin. O rugăciune-descântec slavo-sirbă din sec. J3 – 14, în llev.

Ist, rom", VII, 1938, p. 210.

59 N. Cartojan – Cărţile populare în literatura românească, vol.

I + II, Ed. Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

60 Cristea Sandu Timoc – Cântece bătrâneşti şi doine, Bucureşti, Ed. pentru Literatură, 1967.

61 Paul Perdrizet – Negotium Perambulans în Tenebris. Études de Demonologie Greco-Orientale, Strasbourg, 1922.

62 Vaier Butură, Enciclopedie de etnobotanică românească, voi II, Credinţe şi obiceiuri despre plante, Ed. Paul H. Stahl, Paris, 1988.

63 K.A. Sathas – Biblioth cea graeca medii aevii, vol. V, Veneţia, 1376, p. 573 ş. u; vezi şi p. 576 ş.a.

64 Moses Gaster – literatura populară română, Ediţie, prefaţă şi note de M. Angholescu, Ed. Minerva, 1983.

65 V. Baloga – Von der Babyloniscken I.abartu liber arab. Karina zum Kran kl w i l's b e g iff Samca in der rumänischen V olksmedizin, în „Janas", 1931.

66 M. El ia de – Mitul reintegrării... Bucureşti, 1942, p. 56 – 59 şi Idem, Mclanges, în „Zalmoxis" T, Paris, 1930, p. 197.

67 Sim. FI. Marian – Ornitologia poporană română, vol. f – jII, Cernăuţi, 1883.

Gfi N. Cartojan a susţinut că legendele religioase cuprinse în Codex Sturdzanus nu sunt numai preboaomiuca, dar. Şi nebog, imilice (Ist.

lit, rom, vechi. Bucureşti, 1930, p. 115). Dacă, în cazul legendei Sf.

Sisinie, prima afirmaţie este perfect demonstrată, în schimb a doua rămâne sub semnul întrebării, pentru că legenda nu cuprinde „idei ce vin în contradicţie flagrantă cu doctrina bogomiiilor" (ibidem).

Dimpotrivă, V. Bogrea a depistat un interesant element bogomilic; într-o versiune românească a legendei Avestila, din 1752 (22, p. 42)

Mai mult decât atât, variante ale legendei Sf. Sisoe, similare eu cele româneşti, sunt atestate şi în folclorul

bulgar; vezi nota 69.

69 Şi în folclorul bulgar sunt atribuite paltinului valenţe miticomagice; cf. I. Georgieva, Bulgarian Mythology, Sofia, 1985. Pentru valenţele cosmice ale paltinului, vezi p. 30 – 31 şi p. 40; pentru valenţele magico-apotropaice (duhurile rele fug de paltin, de aceea ciobanii îşi fac fluiere din lemnul lui) vezi p. 36, 37, 50, 62, 75; pentru legenda Sf. Sisoe care, în drumul său spre lăcaşul diavolului, b! esteamă salcia şi rugul de mure şi binecuvântează măslinul şi paltinul, vezi p. 38.

70 Moses Gaster – Chrestomaţie română, vol. I. Bucureşti, 1891, 71 Al. Rosetti – Colindele religioase la români, Bucureşti, 1920, p. 33.

72 Colinda românească, Ed. Minerva, Buc., 19”, p. 232 – 283.

73 Vezi Legenda măslinuli: i şi a rugului de mure, în „Şezătoarea”, an XXX, vol. 18. p. 29 – 30, Fălticeni, 1922.

74 Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Ţapu – Materialuri folcloristice.

Ed. Minerva, Bucureşti, 1981, vol. III, p. 102.

75 O atestare a blestemului sălciei se află în folclorul bulgar (40, p. 227).

76 N. Păsculescu – Literatura populară românească, Bucureşti, 1910.

77 G. Dem. Teodorescu – Credinţe, datini şi moravuri ale poporului român, Bucureşti, 1874.

78 Romulus Vulcănescu – Măştile populare, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

79 Mircea Eliade – De la Zalmoxis la Genghis-llan, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

80 Constantin Brăiloiu – „Ale mortului „im Gorf, Bucureşti.

1936.

81 – Fragmentele presocraticilor, vol. I, traducere S. şi Ctin Noica, Iaşi, 1974, fragment 17, vezi şi 17 a, p. 43 –

41.

82 Mircea Eliade – Shamanism. Arehaic Techniques of Ecstasg, Princeton University Press, 1974.

83 F. Lorinţ – Semnificaţia ceremonialului funerar al bradului în Gorj, în „R.E.F.”, nr. 4/1968, p. 331 – 337, Bucureşti.

84 Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Ţapu – Materialuri flocloristice, vol.

III, Ed. Minerva, Bucureşti, 1931.

85 Ion Nu. şlea, Ov. Bârlea – Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1970.

86 *** – Folclor din Oltenia şi Muntenia. Text e alene din colecţii inedite, vol. I, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1967.

87 George Coş buc – Legendele mănăstirilor noastre, în „Universul literar” r. n XX, nr. 47, Bucureşti, 1902.

88 Angelo De Gubevnnii. s – l. a mythologio des plantes nule. s legetvJ.es du re f/ne vegetale, P.ari. s, vol. I, – 1878, voi, îi 1882.

39 Nicolae Pâsculescu – Literatura populară românească, Bucureşti, 1910.

90 În legende cosmogonice sud-dunărene. Dumnezeu se leagănă într-un „leagăn aurit”, agăţat în crengile unui copac, crescut în centrul „insulei” primordiale (cf. 121, p. 297).

91 Romlilus Vulcănescu – Etnologie juridică, Ed. Acad. R.S. România, Bucureşti, 1970.

92 Adrian Fochi – Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu, Ed. Minerva, Bucureşti 1976.

93 Vasile Alecsandri – Poezii populare ale românilor, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982.

94 Traian Herseni – Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleocinologie a cetelor

de jeciori din Ţara Oltului. Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

95 în descântecele „de apucat (strâns)” nu apare nici Samca, nici Sf. Sisoe, dar sunt semne că e vorba de aceeaşi „temă”: a) „apucătura (strânsoarea) „e tot o boală de copii, b) pentru copiii bolnavi de „strânsoare” este „ţinut” tot Sf. Sisoe (85, p. 411), c) demonul bolii se strecoară în casă „pe supt prag” (84, p. 103), unul din tipicele moduri de intruziune ale Samcăi, sau ale demonilor similari (96, p. 106). d) salcia, fiind întrebată unde se ascunde demonul bolii, nu răspunde, clar nu e blestemată; rugul răspunde, dar nu e binecuvântat (81, p. 102). Într-un „descântec de deochi”, doar salcia e întrebată şi ea răspunde, clar nu e binecuvântată (115, p. 55).

96 M.E. Matie – Miturile Egiptului antic, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1958.

97 Nicolae Ciurea-Genuneni, – De la daci la români, Studii de folclor mitic românesc, Râmnicu Vâlcea, 1981.

98 – «Tot în categoria arborilor sacri intră şi arborii trăsniţi (arbor fulgurita), deoarece aceştia erau consideraţi că se „sustrag lumii profane” prin efectele materiale ale trăsnetului» (3, p. 17).

99 Al. I. Amzulescu – Cântecul epic, eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice, Bucureşti, Ed. Acad. R.S. România, 1981.

100 Motivul Icului în contextul colindelor vânitoreşti, în „K.E.F”.

tom 21, nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 63 – 88.

101 Gh. Vrabie – Balada populară română, Ed. Acad. R.S. România, 1966.

102 Obiceiul nu este practicat numai de „românii din Tranbilvania şi cei din Banat”, ci şi de cei din Moldova unde, în ziua de Ispas, „se pune glie verde cu crengi de paltin pe masă, în casă, la poartă” (92, p. 152). Despre „crengi sfinţite de arţar”, folosite în cadrul obiceiurilor agrare din Transilvania, se fac referiri în răspunsurile la

chestionarul folcloric realizat de Wilhelm Mannhardt, în 1865.

103 În Ardeal se credea că „cine moare de Ispas, se duce în cer” (85, p. 373).

104 Nu numai pe malul mării cresc „trei păltinei”, ci şi pe malul Cernei învolburate, marcând singurul vad pe unde Iovan Iorgovan poate trece râul pentru a o găsi pe fata sălbatică (18, p. 487 şi

105, p. 310).

105 Nicolae Densuşianu – Dacia preistorică, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1986.

105 Prezenţa Sfintei Maria în acest topos ascensional (determinat prin coordonate ca „mijloc de cale”, „paltin mare cu vârfuri pe ceri”, scară cerească etc.) nu este întâmplătoare, având în vedere valenţele mistico, simbolice care i-au fost atribuite. În poema liturgică medievală, Imn Acatist al Maicii Domnului, Sf. Maria este pe rând numită „scară (klimax) cerească pe care s-a coborât Dumnezeu”, „punte (yephyra), ce duci la cer pe pământeni”, „turn (pyrgos), de neclintit al Bisericii”, „copac (dendron) cu poame strălucite, de unde se hrănesc cei credincioşi”, „pom cu frunziş umbros, sub care se adăpostesc cei mulţi”, „culme (hypsos), unde n-ajung gândurile oamenilor” ş.a. Scara, puntea cerească, turnul, copacul, culmea sunt, toate, ipostaze ale Axis Mundi, care sprijină Universul şi fac posibilă comunicarea între diversele sale paliere. Vezi text şi comentarii la Andrei Cornea – Mentalităţi culturale şi forme mrtistice în epoca romanobizanlină (300 – 800), Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984, p. 212 – 214.

107 Folcloriştii au observat şi subliniat caracterul de „lege” al structurii tripartite şi al principiului triplicării în epica tradiţională.

Antti Aarne a considerat că multiplicarea personajelor până la trei este o „lege a gândirii şi

fanteziei” narative, Stith Thompson vorbeşte despre „Formulistic number three” (motiv Z. 71.1) iar V.I. Propp, despre „tendinţa basmului de a-şi triplica toate elementele” (25, p. 362). Folcloristul danez Axei Olrik (într-un studiu din 1908, Epic laws of Folk Narative), a stabilit că „legea acţiunii tripartite” este una dintre cele treisprezece „reguli de compoziţie” sau „formule de construcţie” epică, având în vedere faptul că, în general, „trei este numărul maxim de personaje şi de obiecte ce îşi au locul în naraţiunea cd. 201 coala” tradiţională”. Vezi în acest sens şi Adrian Fochi – Cântecul epic tradiţional al românilor. Încercare de sinteză, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1935, p. 306 – 307; idem – Estetica oralităţii, Ed.

Minerva, Bucureşti, 1980, p. 191 – 195; Ov. Bârlea – Mică enciclopedie a poveştilor româneşti, Ed. Şt. Şi Encic., Bucureşti, 1976 p. 223 – 229.

De altfel, scenariul tetradic atipic (patru copaci = doi mint – +

doi spun adevărul) a fost, se pare, resimţit ca artificial de către povestitorii populari, fiind înlocuit cu scenariul triadic tipic (trei copaci = doi mint + unul spune adevărul), aşa cum apare în unele legende populare, culese în jurul anului 1900. Semnificativ este faptul că, în astfel de cazuri, copacul eliminat a fost măslinul şi nu paltinul. Vezi legenda populară consemnată de Sim. FI. Marian: dintre cei trei copaci interogaţi de Sf. Sisoe (rugul, salcia şi paltinul), doar ultimul indică locul unde s-a ascuns Aripa-Salanei (cf. 4).

108 Gr. G. Tocilescu, Chr. N. Ţapu – Materialuri folcloristice.

Ed. Minerva, vol. I, II, III, Bucureşti, 1980 – 1931.

109 Petru Caraman, – Literatură populară, Antologie şi introducere de Ion H. Ciubotaru, în Caietele Arhivei de Folclor, vol. III.

Iaşi, 1982.

110 Echivalenţa slav, favor cu rom, paltin a fost consemnată încă din 1705, într-un Glosar de plante slavono-român (cf. 70, p. 356).

111 Hervă Fillipetti & Janine Trotereau, Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle, Paris, 1978.

112 Paul H. Stahl – Histoire de la decapitation. Paris, Presses Universitaire de France, 1986.

113 T. Pamfile – Mitologie românească, vol. I, Bucureşti, 1916, 114 N. I-eon – Istoria naturală medicală a poporului român, Bucureşti, 1903, p. 40. Informaţia consemnată de N. I-eon pare să ateste caracterul de remediu universal atribuit arţarului. Proprietăţile sale terapeutice erau cunoscute şi folosite din cele mai vechi timpuri (Plinlu le menţionează), dar pe noi ne interesează mai ales proprietăţile magico – (terapeutice) ale acestui copac: în Anglia, de exemp Lu, era obiceiul de a trece copilul prin ramurile arţarului, pentru a-i asigura sănătate şi viaţă lungă (cf. Maria Leach, Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, New York, 1972, p. 675).

115 Danul Ionescu, Alex. Danul – Culegere de descântece din jud. Romanaţi, vol. II, Vălenii de Munte, 1908.

116 Cuvânt polisemantic, leagăn pare a avea aici sensul de sicriu („liagăn = sicriu”, cf. 60, p. 497). Cu acest sens, termenul este folosit şi în textele care descriu expunerea cadavrului la înălţime: „Sufletul din el ieşea... / Da mumă-sa sărmana, / Lua spirtul de-l spirtuia, / Mândru leagăn îi făcea / Şi-n podu’ căşii îl punea, / (...) / Tot aşa că mi-l păstra”, (60, p. 203, vezi şi p. 184).

117 Ion Diaconu – Cântăreţi şi povestitori populari, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980.

118 Argumente etnografice privind existenţă (persistenţa) acestei practici funerare în spaţiul carpato-

dunărean a adus şi Petru Caraman, într-un studiu inedit pe care nu am avut posibilitatea să-l consultăm. Iată câteva pasaje din acest studiu, extrase de Ion H. Ciubotaru. Acesta din urmă consideră că ipoteza practicării de către români a înmormântării supraterane este «îndrăzneaţă, dar nu pare să fie lipsită de temei, mai ales dacă avem în vedere că existenţa acestui tip de înmormântare (suspendată) la strămoşii românilor este susţinută şi de savantul ieşean Petru Caraman, în studiul inedit Porţile monumentale ale României. Consideraţii asupra genezei şi semnificaţiei lor. „Aspectul arhitectonic al porţilor monumentale româneşti – spune Petru Caraman – reprezintă din punct de vedere genetic, o contaminare a schemei porţilor gospodăreşti, ataşate gardului la intrarea în curte, cu schema mormântului pe stâlpi” (p. 12). Faţă de etnologul polonez St. Poniatowski, care, cercetând relaţia ce există (la alte popoare) între mormintele pe stâlpi şi arcul de triumf, vedea 1 n porţile monumentale „o reducţie a mormântului pe stâlpi”. Petru Caraman atrage atenţia că acest tip de porţi „conservă până azi, sub o formă surprinzător de clară, vestigiul vechiului sarcofag” (p. 8). Studiul profesorului Caraman cenţine şi alte argumente în sprijinul ideii enunţate mai sus, ceea ce demonstrează încă o dată acuitatea poblicării tuturor manuscriselor rămase de la marele etnolog»; cf. Ion H. Ciubotarii, (recenzie la) „Anuarul de folclor”, III – IV, Cluj-Napoca, 1983, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară”, tom XXIX, B, Iaşi, 1983 – 1984. p. 321.

Să mai consemnăm aici câteva date referitoare la obiceiul (haiducesc?) al expunerii cadavrului la poalele sau în scorbura unui copac. Cadavrul lui Toma Alimoş este expus la poalele unor ulmi, iar col al haiducului Stoian, la rădăcina unui „păr mare rotat” (60, p. 231). Într-o altă variantă a baladei, cadavrul lui Stoian Bulibaşa este introdus într-un „copac găunos” şi aruncat pe Dunăre (60,

p. 184).

Bun cunoscător al eresurilor populare, Vasile Voiculescu a reluat motivul într-una dintre nuvelele sale, Taina Gorunului: haiducul Gogolea (se pare un personaj real) se autoînmormântează în scorbura unui falnic gorun. În fine, iată şi un caz real, întâmplat în Banat, prin

1932, care atestă folosirea unui sicriu primitiv, confecţionat dintr-o salcie scorburoasă de la „hotarul cemunei”: „Ştiind că în hotarul comunei crescuse (...) o salcă mare, scorburoasă, au tăiat-o de lungimea sfaturei omului (...) şi apoi au vârât corpul neînsufleţit al defunctului în butoara sălciei, iar după ce au astupat în mod primitiv cele două.

capete ale trunchiului de salcă, au plecat cu toţii la cimitir, însoţiţi de preotul local” (A. Moaca, Lipsa de credit, în „Foaia diecezană” Caransebeş nr. 9, 1932, p. 1. Mulţumim folcloristului Ion Fiiipciuc pentru semnalarea acestui articol.)

119 „Arborele care se înalţă în piaţa [„centrul” – n.n.] satului are şi el o semnificaţie simbolică: sub teiul, ulmul, măslinul sau platanul centenar este locul unde se tratau problemele satului, unde se reuneau bătrânii satului pentru deliberare. Este arborele de trataave (l’arbre a palabres) din ţările africane, stejarul de judecată din Evul Mediu francez. Nu atât funcţia pe care o au aceşti arbori este cea care conferă sacralitatea locului, cât însuşi caracterul zeului-arbore care conferă manifestărilor ce se desfăşoară sub frunzi; ul său un sens religios” (111, p. 203).

120 Aceeaşi imagine „sacralizantă” o regăsim în cântecele de leagăn, în care pruncul, învelit în „faşă dalbă de mătase”, este legănat de vânt într-un „legănel de păltinel” (4) sau într-un „legănuţ de pultănuţ” (cf. S. FI. Marian, Naşterea la români, Bucureşti, 1892, p. 434)

121 Vezi legenda Sfântul Susoie şi Mălăţia (sic!), la

Mihail Robea, Basme, snoave, legende şi povestiri populare, Bucureşti, 1979, p
155 – 157.

122 Ion H. Ciubotaru – Folclorul obiceiurilor familiala din Moldova. Marea trecere, Iaşi, Caietele Arhivei de Folclor, vol. VII, 1986.
p. 69.

Spirala (labirintul, în general) este, pentru societăţile tradiţionale, forma, predilectă de reprezentare a drumului parcurs de sufletul defunctului. Aşa cum a demonstrat etnologul Paul P. Drogeanu, „toiagul" – un obiect ritual din recuzita ceremonialului funerar românesc, o luminare spiralată, de lungimea defunctului, arzând centripet la căpătâiul (pe pieptul) acestuia – este un „simbol material" al itinerarului postum al sufletului (cf. Despre un model poetic al marii treceri, în „Anuarul I.C.E.D.", 3, seria B, Bucureşti, 1985, p. 459 – 485).

123 în jurul anului 1900, S. FI. Marian nota faptul că textul Minunile Sf. Sisoe „nu lipseşte mai nici într-o casă în care se află vreun copil bolnav de Samca, reul sau reutatea copiilor" (cf. 4). Vezi şi Ioana Ene, Un document etnografic foarte rar – tabletă apotr ionică din colecţia Muzeului judeţean Vâlcea, în „Buridava", vol. IV, Rm.
Vâlcea, 1982, p. 247.

124 Jordan Ivanov, – Livres & Legendes Bogomiles, Paris, 1976.

125 Emile Turdeanu, Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament, Ed. E.J. Brill, Leiden, 1981.

126 I. Georgieva – Bulgarian Myihology, Sofia, 1985.

127 Semnalăm aici încă o excepţie. Spre deosebire de colinde, în unele legende populare româneşti Sf. Maria pleacă şi ea în „lumea de dincolo", cu „opinci de fier" şi „toiag de oţel", în căutarea lui Iisus care fusese răstignit. Salcia (ca bradul, în cântecele funerare) se face „punte peste apă" pentru ca să poată să treacă Sf. Maria, care o

binecuvântează (S. FI. Marian, Sărbătorile la români, vol. II, 18S9, p. 260; vezi şi 92, p. 130). Credem că este vorba de o preluare din ciclul de credinţe româneşti referitoare la parcursul spre „lumea de dincolo".

128 De fapt, sunt atestate şi variante populare ale baladei, în care trupul lui Brâncovc-anu este jupuit şi pielea împăiată (99, p. 687; 101, p. 318). Mai mult decât atât, o imagine identică cu cea din balada Brâncoveanu, culeasă de /Uecsandri, o regăsim în unele variante ale baladei Stoian Bulibaşa: „De piele mi-l jupuia /... / Pielea cu paie-o umplea, / Pân noroi c-o tăvălea, / D-un paltin o atârna" (108, I, p. 169; vezi şi 101, p. 326).

129 Pentru grecii arhaici, în „călătoria pe celălalt tărâm" era absalută „nevoie de călăuze", căci „calea ce duce la Hades" nu e „nici simplă, niciuna singură", ci „are nenumărate răpântii şi răscruci" (Platon, Phaidon, 108 a).

IV. BALAURUL ŞI SOLOMONARUL – TERMENII UNEI ECUAŢII MITICE ARHETIPALE

1. ŞAMAN – SOLOMONAR

În cadrul mitologiei române, originea solomonarului a fost, este şi, probabil, va fi încă mult timp o problemă controversată. Această situaţie nu este motivată, ca în cazul altor „pete albe" din mito-folclorul românesc, doar de sărăcia informaţiilor, ci şi de faptul că datele pe care le deţinem sunt, nu de puţine ori, ambigui sau contradictorii.

Mai mult decât atât, „portretul robot" al solomonarului pare să includă elemente eterogene, anexate şi suprapuse de-a lungul timpului, provenind din alte sfere ale folclorului mitic: tradiţia referitoare la preoţii traco-geţi cu presupuse atribute meteorologice, legendele populare referitoare la iSf.

The, textele apocrife privitoare la regele Solomon, etc. Aceste cauze şi altele încă, fac din tradiţia referitoare la solomonar un complex mito-folcloric greu de elucidat, astfel că cercetătorul este pus în faţa unui puzzle al cărui

set (incomplet)

de „piese” urmează să fie ordonat pentru a da, în final, o imagine unitară şi coerentă.

Există sau nu filiaţie între preoţii traci k apnobatai şi solomonari? în ce constă iniţierea solomonarilor? Este solomonarul un şaman? Cât din tradiţia referitoare la Solomon a trecut în sfera tradiţiei referitoare la solomonari? Când şi cum s-a produs acest din urmă fenomen? Cum se explică asemănarea (în multe privinţe, identitatea) dintre solomonarul român şi omologi ai acestuia din tradiţia folclorică a unor populaţii învecinate? Cum se explică supravieţuirea, în paralel, în mentalitatea populară, a tradiţiilor referitoare la (solomonar şi a celor referitoare la Sf. Ilie, în condiţiile în care ambii guvernează aceleaşi fenomene atmosferice? ş.a.m.d.

Iată doar câteva probleme cu care este confruntat cercetătorul fenomenelor culturii populare, probleme cărora trebuie să le găsească soluţii, chiar dacă ipotetice. La o parte dintre aceste întrebări, câţiva cercetători au încercat unele răspunsuri, dar ele sunt controversate încă, puţine dintre acestea bucurându-se de un consens general.

În privinţa relaţiei dintre solomonar şi şaman (în speţă şamanul din tradiţia maghiară – tăitos), Mircea Eliade (1, p. 225), a preluat ideile formulate de celebrul şamanolog ungur Vilmos Dioszegi (2). Acesta din urmă prezintă mai multe elemente definitorii pentru un şaman, care ar fi atestate la tăitos, dar nu şi la solomonarul din tradiţia românească (şi nici la „vrăjitori” omologi din alte tradiţii populare: planetnik la polonezi, garabancias la sârbo-croaţi etc.). Principalele trăsături care definesc şamanul – somnul/moartea rituală, „dezmembrarea” iniţiatică, extazul şamanic etc. – nu se regăsesc la solomonar, cu toate că unele interferenţe şi influenţe între şaman (tăitos) şi omologul maghiar al solomonarului (garabonciăs diák) au fost semnalate de unii cercetători

(17; 44:

54). Printre altele, V. Didszegi afirmă că numai şamanul (tăitos), nu şi solomonarul, este supus unei iniţieri şi că numai acesta posedă costumaţie particulară şi tobă (2, p. 112 – 122). Fără să avem intenţia de a susţine faptul că solomonarul din tradiţia românească posedă trăsături definitorii şamanului, vom încerca totuşi să corectăm afirmaţiile cercetătorului ungur, amintind faptul că, pentru mentalitatea populară românească, iniţierea solomonarului este un act obligatoriu şi că aceasta este din abundenţă atestată în credinţele şi legendele populare. Este chiar, după ştiinţa noastră, singurul „personaj" din folclorul mitic românesc la care actul iniţierii este în mod expres şi limpede menţionat.

De asemenea, afirmaţia cercetătorului V. Didszegi, privind faptul că numai şamanul (tăitos) posedă o costumaţie particulară, nu este întru totul corectă. În tradiţia populară românească solomonarul e descris ca purtând o anume costumaţie – haine zdrenţuite de cerşetor, sau gubă, sau „şapte pieptare" de care nu se leapădă niciodată, nici în toiul verii – dublată aceasta de unele accesorii strict pârtiei! la re: o traistă, o carte magică, un frâu din coajă de mesteacăn, un toiag cu care a fost omorât un şarpe, un topor de fier descântat. Un accesoriii insolit al solomonarului este „o toacă mică de lemn", dar aceasta nu este atestată decât în unele credinţe şi legende populare. Două ar putea fi motivele acestui din urmă fenomen: fie este vorba de un accesoriu magic străvechi, ale cărui semnificaţii s-au atrofiat de-a lungul timpului, fie, dimpotrivă, este vorba de un element împrumutat relativ recent din alte sfere mito-rituale – împrumut care nu a apucat să se generalizeze. Potrivit informaţiilor folclorice pe care le deţinem, privind rolul magic atribuit toacei solomonarului, aceasta nu poate fi considerată, decât forţat, ca fiind un posibil echivalent al

tobei şamanului. Sunetele produse de toaca solomonarului pun în (sau opresc din) mişcare „duhurile”, dar exclusiv pe cele cu caracter meteorologic (137). Toaca poate declanşa sau opri ploile (/furtunile, vânturile etc.), aşa cum rezultă din unele legende populare solo monăreşti (3, p. 45), sau din descântece folosite de ex-solomonari: „Cu toaca te opresc / Dacă eşti nor necurat, /. Să te duci peste munţi, / Dacă eşti curat / Să vii peste sat”. (85, p. 425).

Ca argument în favoarea ideii că o astfel de practică rituală cu caracter meteorologic este străveche în aceste ţinuturi şi că, iniţial, în locul toacei era folosită toba, putem cita un text, scris înainte de secolul al III-lea e.n., cuprins în Paradnxogreijul lui Îiohele: „Se spune că geţii întâmpinau cu lovituri de tobă tunetele lui zeus” (71, p. 635).

Referitor la vrăjitorii populari români, şi alţi cercetători (40, p. 63) au afirmat că nu sunt atestate nici iniţierea, nici „semne exterioare” particulare; afirmaţii în general corecte, dar nu şi în privinţa solomonarului, care face excepţie.

2. KAPNOBATES – SOLOMONAR

Lu începutul secolului I e.n., comentând un pasaj dintr-o carte (pierdută azi) a lui Poseidonios şi un altul din Iliada (XIII, o – 7) lui Homer, Strabon scria următoarele: „Poseidonios afirmă că misii se feresc, din cucernicie, de a mânca vietăţi; şi iată deci motivul pentru care nu se ating de carnea turmelor lor. Se hrănesc cu miere, lapte şi brânză, ducând un trai liniştit – pentru care pricină au fost numiţi theosebeis

[adoratori ai zeilor – n.n.] şi kapnobatai. Unii traci – spune acesta [Poseidonios – n.n.] – îşi petrece viaţa fără să aibă legături cu femeile, numindu-se kiistai; ei sunt onoraţi şi socotiţi sacri trăind, aşadar, feriţi de orice primejdie. Pe toţi aceştia poetul [Homer – n.n.] i-a numit „străluciţii mulgători de iepe”, „cei care se hrănesc cu, lapte”, „cei

care duc viaţă sărăcăcioasă” şi „oamenii cei mai drepţi”» (Geografia VII, 3, 3).

Din. n-ai multe considerente, împărtăşim părerea lui Mircea Eliade potrivit căreia „aceste informaţii sunt valabile şi pentru geţi” (41, p. 56). Geţii şi misii vorbeau aceeaşi limbă (106, p. 50 – 55), populau cam aceleaşi teritorii („Aceşti geţi locuiau şi pe un mal şi pe celălalt al Istrului, ca şi misii, care sunt şi ei traci – acum ei se numesc moesi” – Strabon, Geografia VII, O, 2), astfel vă erau adesea confundaţi („Neamul sălbatic al geţilor a existat şi pe vremea strămoşilor; căci ei sunt moesi” – Salustius, Istorii IV, 18). De altfel, chiar Strabon, după pasajul mai sus citat (VII, 3, 3), atribuie geţilor ceea ce iniţial le atribuise mişilor: „Socotindu-i theosebeis şi kapnobatai pe cei fără femei, (geţii) s-ar ridica împotriva părerii obşteşti” (Geografia VII, 3, 4,). Mircea Eliade a susţinut, pe bună dreptate, faptul că „termenii theosebeis şi kapnobaiai…

desemnează de fapt anumite persoane religioase şi nu totalitatea poporului” (41, p. 57). Pe de altă parte, I.H. Crişan a adus argumente privind faptul că aceşti preoţi-asceţivegetarieni „sunt adepţi ai doctrinei zalmoxiene”, pentru că – aşa cum afirmă tot Strabon – „a dăinuit la geţi obiceiul pythagoreic, adus lor de Zalmoxis, de a nu se atinge de carnea animalelor” (Geografia VII, 3, 5, cf. 106, p. 389).

Dacă aserţiunile de mai sus sunt corecte, atunci putem desprinde, din pasajul lui Strabon, câteva caracteristici specifice tagmei de preoţi-anahoreţi geto-misieni adepţi, probabil, ai doctrinei zalmoxiene: erau vegetarieni şi căşti, trăiau în adorarea zeilor, departe de colectivitate şi de plăcerile lumeşti, erau onoraţi şi socotiţi sfinţi etc.

După aproape două mii de ani, „portretul” solomonarilor – aşa cum reiese acesta din credinţele şi

legendele populare – nu este esenţial diferit. Ei trăiesc în afara colectivităţilor, „în apropierea iezerelor” (8, p. 146), „în pustie” (109, p. 173), „în munţi prin peşteri, în păduri în colibe, sau prin ţarine” (8, p. 143), iar, când totuşi coboară în sat, ei „nu dorm nicicând în casă, de-ar şi crepa lemnul de frig” (8, p. 143; 18, p. 165 – 166). Au înfăţişare de „oameni sălbatici cu păr zburlit” (8, p. 142), iar apariţia lor este umilă, de cerşetori-rătăcitori;

„Hainele lor sunt numai petece şi murdare” (8, p. 142). Este semnificativ faptul că în aşa-numitul „Lexicon de la Buda” (1825), care conţine una dintre cele mai vechi atestări documentare ale termenului solomonar, acesta este tradus în germană prin lumpenmann (98). De regulă, solomonarii cerşesc (şi primesc) alimente, dar în cantităţi mici şi niciodată carne:

„Un ou, că alte lucruri nu mănâncă” (39, p. 29), sau lapte, „faguri de miere” (109, p. 177), „oloi de floarea soarelui” sau „o coajă de mălai” (138). Vegetarianismul lor este o lege, niciodată călcată: „şolomâner – ăla nu mănâncă de dulce” (65, p. 115). De altfel, cerşitul hranei nu pare a avea rostui de a potoli foamea solomonarului, ci acela de a testa bunăvoinţa săteanului: „ca să cerce credinţa oamenilor şi mai ales dărnicia faţă de săraci. Pentru aceea cutrieră satele ca cerşitori” (8, p. 144). Unele credinţe menţionează faptul că „pita căpătată de pomană nu o mănâncă, ci o aruncă pe ape” (8, p. 143) – gest sacrificial „pentru sufletul morţilor” (4, p. 129) sau, poate, gest magic de „dezlegare a ploilor”, cum este atestat în practicile vrăjitorilor dn unele zone ale ţării (12, p. 861). Traiul ascetic al solomonarului este reglementat de „rânduielile cele vechi”: „El duce viaţă sub mare canon, căruia i s-au supus toţi solomonarii. Numai aşa pot ei cunoaşte stihiile şi le pot rândui după voinţa lor” (109, p. 173). În ceea ce priveşte castitatea solomonarilor, aceasta este evidentă, chiar dacă de regulă e subînţeleasă şi doar

arareori consemnată în mod expres: „Pot stăpâni (stihiile) şi bărbaţii ca mine – spune un solomonar, într-un basm bucovinean – da trebuie să trăiască într-o pustie, că numai aşa le cresc puterile. Fetele şi femeile îi seacă de puteri şi-i schimbă-n oameni ca toţi oamenii. Acestea-s rânduielile cele vechi, pe care trebuie să le ţinem cu mare străşnicie, c-atuncea ascultă stihiile de noi” (109, p. 178).

Încă la sfârşitul secolului al XVIII-len, ton Budai-Deleanu scria cât de temuţi şi cinstiţi de oameni erau solomonarii (92, II, p. 286). Ei sunt consideraţi „călugări”, „oameni sfinţi”, „oameni foarte pii şi învăţaţi”; se crede că însuşi „Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca neşte sfinţi, i-a ridicat în nori, şi acum ei conduc norii (balaurii) după cum voiesc” (8, p. 144).

Traian Gherman – un harnic folclorist care, în primele decenii ale secolului al XX-lea, s-a ocupat şi a cunoscut îndeaproape tradiţia referitoare la solomonari – a descris astfel felul cum sunt trataţi şi priviţi aceştia în popor: „Prin satele româneşti adeseori vezi cerşind din casă-n casă câte-un om... căruia i se deschid toate portiţele, iar dărnicia românului, şi altfel proverbială, l-ar îngrămădi cu toate bunătăţile mesei şi camerei lui. Nu vezi să-l huiduiască de la o singură casă, o vorbă aspră n-auzi de la nime, iar privirile ce i le aruncă nu sunt de compătimire, ci din contra se uită la acest cerşitor cu un fel de sfială, şi umilirea ce ţ-o insuflă convingerea că în faţa ta ai un om mai altfel decât tine, un om superior. Dar dacă ai şti că cerşitorul acesta la adică nu e cerşitor simplu – avizat la mila oamenilor, ci e un şolomonar, şi dacă ai şti ce convingere nestrămutată are poporul despre şolomonari, paradoxul acesta l-ai afla de o urmare firească, enigma ţ-ar fi dezlegată” (8, p. 141).

+

Referitor la enigmaticul termen kapnobatai, folosit de Strabon, cercetătorii s-au împărţit în mai multe tabere, în

funcţie de felul cum au tradus termenul şi de înţelesul pe care l-au atribuit traducerii respective:

— „călători prin nori” – au tradus V. Pârvan (fără să dea sensul sintagmei – 72, p. 95), Traian Herseni şi alţii, referindu-se, aceştia din urmă, la atributele meteorologice ale preoţilor geto-misieni (3, p. 49; 5, p. 19). I.I. Russu (73, p. 123) consideră traducerea lui Pârvan ca fiind „lipsită de orice valoare”, susţinând că este vorba de „un cuvânt tracic neînţeles şi desfigurat în gura grecilor” (ipoteză susţinută întâi de Lamer);

— Tot traducerea „călători prin nori cu o acceptă şi II. Daicoviciu şi M. Coman. Primul consideră expresia ca fiind „o poreclă pe jumătate respectuoasă, pe jumătate ironică, legată, eventual, de anumite preocupări astronomice ale preoţilor sau de vârfurile de munte unde se găseau sanctuarele şi peşterile lor” (74, p. 274), iar cel de al doilea crede că atributul respectiv fie are un sens figurat, mistic, fie este o interpre – tatio graeca a unui termen autohton (4, p. 126), ipoteză formulată iniţial de Lamer şi acceptată de I. î. Russu;

— „cei care se hrănesc cu fum (cu aer)” – cu lecţiunea kapnobotai sau kapnopetai – sau „cei care calcă în picioare fumul”, adică cei care se abţin de la alimente preparate la foc (Pape, Kuhn, Gooss, Tomaschek – vezi 70, p. 341 şi 71, p. 227);

— „umblători prin fum” (140), traducere legată fie de practicarea unor rituri apotropaice (75, p. 156), fie de practicarea fumigaţiilor de plante psihotrope în vederea provocării extazei – idee lansată încă din 1873 de Al. Odobescu (143)

şi C. Bolliac (144) şi susţinută de M. Eliade (1, p. 390 şi 41, p. 56 – 57). Vezi şi nota 136.

— În ultimul timp, pare să câştige teren şi o altă ipoteză şi anume aceea că numele preoţilor kapnobatai a rezultat din faptul că ei îşi asumau funcţia de prezicere a

viitorului după forma şi felul de răspândire a fumului – act de divinaţie cunoscut sub numele de kapnomanteia. «Termenul kapnobatai, deşi are o etimologie populară greacă, nu înseamnă „călători prin nouri” sau „călători prin fum”, ci exprimă o denumire a preoţilor daci primită pe baza unor funcţii religioase, legate de prezicerea viitorului» – scrie A. Bodor (43, p. 17) şi părerea sa este împărtăşită şi de alţi exegeţi (42, p. 75).

Să mai amintim, pe de o parte, faptul că, de-a lungul timpului, s-au formulat şi alte ipoteze privind această spinoasă problemă şi, pe de altă parte, faptul că multitudinea ipotezelor (care nu suportă o demonstraţie categorică), este, în acest caz, un simptom evident al sărăciei informaţiilor.

Chiar şi un comentator cum este Gh. Muşu, care de regulă nu ocoleşte ecuaţiile cu mai multe necunoscute, refuză să deschidă dosarul termenului kapnobatai, pe motiv că problema „nu oferă niciun punct necontroversat (cel puţin până acum)” (77, p. 206).

Cercetătorul are deci la îndemână suficiente (prea multe chiar) variante din care poate să aleagă, dar actul aderării la una sau la alta dintre soluţii se face, în acest caz, pe baze mai mult sau mai puţin intuitive. Doar acceptarea primei ipoteze (kapnobates = preot „călător prin nori u, prin analogie cu aerobates = călător prin aer, la Aristofan, Norii, 225, 1503)

este în măsură să justifice o discuţie privind o posibilă relaţie, pe verticala timpului, între preoţii traci kapnobatai şi solomonarii din tradiţia folclorică românească. Dosarul comentariilor (pro şi contra) este, şi în acest caz, destul de bogat.

Pentru prima dată, posibilitatea acestei filiaţii a fost enunţată (este drept, într-un mod interogativ), într-un studiu extrem de util (3), la care vom mai avea şi alte prilejuri să facem trimiteri. Iată pasajul la care ne referim:

«Ar fi posibil ca legendele solomoniene orientale să se fi întâlnit pe teren românesc cu unele legende locale despre urmaşii acelei „tagme de anahoreţi… celibatari” ai dacilor, despre care Strabon şi Iosephus Flavius scriu că se abţineau de la plăcerile lumeşti şi pe care poporul îi considera „călători prin nori”?»

(3, p. 49).

Ulterior, într-un studiu devenit notoriu, Traian Herseni a detaliat problema ajungând, „după analize atente şi minuţioase, semiotice şi comparativ-istorice”, la concluzia că «… solomonarii continuă, într-o formă populară, ţărănească, vechile ordine ale preoţilor-magicieni din aceste ţinuturi, care ne conduc din nou la geto-daci. Ktistai sau, se pare mai corect schistai („cei care se abţin de la plăcerile lumii”) menţionaţi de Strabon la geto-daci, care îi numea „călători prin nori”…au fost fără îndoială precursorii geto-daci ai solomonarilor români», (5, p. 19). Traian Herseni promitea să revină mai pe larg asupra acestei probleme, într-o lucrare de ansamblu privind cultura populară română; trecerea în nefiinţă a cercetătorului (1980) a întrerupt însă acest proiect, sau poate că proiectul a fost finalizat într-un manuscris care îşi aşteaptă editorul.

Desigur, această ipoteză este nu numai spectaculoasă şi ispititoare, dar şi plauzibilă. Din păcate însă, lipsa de informaţii privind această problemă, pe o perioadă de circa 1900

de ani (între mărturia lui Poseidonios, reluată de Strabon şi primele atestări despre solomonari), face ca această ipoteză să rămână doar plauzibilă, chiar dacă E. Agrigoroaiei consideră că T. Herseni a demonstrat „originea dacă a solomonarului” şi, prin urmare, că «preoţii daci „călători prin nori” (kapnobatai) sunt autentici solomonari» (6, p. 244).

Mai precaut, M. Coman consideră că „speculaţiile lui

T.

Herseni” (preluate ulterior de E. Agrigoroaiei) sunt „exagerate, greu de susţinut şi verificat ştiinţific” (4, p. 123). Suntem de acord că este „dificilă şi doar ipotetică asimilarea solomonarilor cu acei iniţiaţi dacici 14 (4, p. 126), dar suntem înclinaţi să acceptăm această ipoteză. Unul dintre argumentele invocate de exeget, pentru a combate ipoteza asimilării de care ne ocupăm, constă în aceea că, pe când tradiţia folclorică îl prezintă pe solomonar călătorind prin nori călare pe balaur, autorii greci nu descriu vreo imagine similară relativ la preoţii getomisieni „călători prin nori”. Argumentul, în sine, este interesant, dar nu putem şti (din păcate!) dacă Strabon a preluat de la Poseidonios toate informaţiile referitoare la iniţiaţii geto-misieni, sau dacă, nu cumva, primul a selectat doar câteva dintre cele redactate de al doilea – selecţie pe care o operează Strabon, în cadrul aceleiaşi discuţii, şi în informaţiile referitoare la traci cuprinse în Iliada. Este posibil ca Strabon să fi preluat de la Poseidonios doar informaţiile care i se păreau a fi utile demonstraţiei sale şi anume că misienii pe care îi evocă Homer în Iliada (XIII, 5 – 7) erau localizaţi în Tracia, la Dunăre, şi nu în Asia Mică, excluzând în schimb informaţiile care i s-au părut a fi inutile sau fanteziste. Nu putem exagera, considerând că, dacă autorii antici greci sau romani nu au consemnat un fapt, înseamnă că acel fapt nu’s existat (neconvingătorul argumentum exsilentio). În primul rând, o parte din cărţile scrise în epocă s-au pierdut (ca cea a lui Poseidonios, de exemplu). În al doilea rând, ştim că informaţiile referitoare la geto-daci, parvenite de la autorii antici, sunt destul de sărace şi câteodată ambigue sau contradictorii, fiind culese la a doua sau la a treia mină. Aşa cum am mai spus, situaţia este şi mai acută atunci când este vorba de credinţele şi practicile religioase ale geto-daeilor care, pe de o parte, fiind tainice, ajungeau cu greu şi fragmentar la

cunoştinţa străinilor şi, pe de altă parte, aceştia din urmă nu puteau recepta adevăratele semnificaţii ale unor credinţe şi rituri specifice, străine de ideile lor religioase; cazuri în care fie că omiteau să le redacteze, fie că le „înghesuiau" între coordonatele mentalităţii lor proprii. „Ar fi zadarnic să deplângem sărăcia documentelor – scrie Mircea Eliade – dar nu trebuie pierdut din vedere că informaţiile privind ideile şi practicile religioase ale geto-dacilor sunt jragmentare şi aproximative. Cele câteva documente valabile transmise de autorii vechi se referă numai la anumite aspecte ale religiei, ignorând restul – şi suntem constrânşi să ne imaginăm ce poate constitui acest misterios rest" (41, p. G7, sublinierile ne aparţin)

Chiar la Herodot – în pofida seriozităţii şi a bogatelor sale informaţii – găsim pasaje imprecise privind credinţele religioase şi practicile rituale ale geto-dacilor, redactate „cu e uimitoare neglijenţi gramaticală şi stilistică" – cum se exprimă acelaşi istoric al religiilor (41, p. 66).

Este evident faptul că M. Coman nu face exagerarea pe care o aminteam mai sus. El nuanţează problema, părându-i-se nefiresc ca autorii greci să fi omis să scrie despre un eventual vehicul ofidian al preoţilor traci „călători prin nori" – nefiresc pentru că „imaginea unui preot iniţiat, zburând prin nori călare pe un balaur, era prea frapantă, prea exotică, pentru a nu fi reţinută şi redată de autorii greci, atât de curioşi şi atât de însetaţi de pitoresc" (4, p. 125). Am văzut deja că existau suficiente motive ca o credinţă/practică religioasă a unei populaţii „barbare 14 să fi rămas necunoscută autorilor greci /

romani, sau să nu fi supravieţuit de la o preluare la alta a informaţiilor. Mai mult decât atât, „imaginea" în discuţie nu era chiar atât de „frapantă" şi de „exotică", încât nesemnalarea ei de către autorii greci să constituie un argument suficient al inexistenţei sale. Dimpotrivă, astfel de „imagini" abundă în textele mitologice, istorice

sau (milo) literare alt antichităţii. Să încercăm să trecem în revistă câteva astfel de relatări, privind iniţiaţi (magi, preoţi, extatici) cărora li st (sau care îşi) atribuiam nu numai puteri meteorologice, dar şi aceea de a se ridica sau de a călători prin văzduh.

a) Din bogata mitologie chineză alegem un singur exemplu, acela al eroului semilegendar Yui – strănepotul şi, se pare, preotul zeiţei Niui-Wa. Figura mitologică a acestei zeiţe este complexă (i se atribuie antropogeneza, omorârea Dragonului Negru, restabilirea ordinii postdiluviene etc.), dar în vechi texte chineze (Huianari-zi) este prezentată ca o divinitate a furtunii şi a tunetului, călărind pe balaurii norilor: „(Niui-Wa) şade în carul tunetului, la care e înhămat un dragon înaripat în mijloc, iar în lături sunt dragoni fără coarne. Nori galbeni împodobesc carul ei, un dragon alb zboară înainte, iar un şarpe o urmează. Aşa pluteşte ea în înălţimi, printre demoni şi spirite, ridicându-se până în cerul al nouăleau… 4

(62, p. 501). Yui a plecat de pe pământ urcându-se pe muntele Tziui „de unde şi-a luat zborul”, dar a revenit pentru a salva omenirea de potop. El însuşi cu chip de dragon, Yui a chemat din cer doi dragoni şi a poruncit unui acolit să încă lece pe ei şi să inspecteze din văzduh pământul, măsurând amploarea inundaţiei. Acesta zboară călare pe dragoni, iar când nişte oameni trag cu săgeţi în el, solul lui Yui declanşează vântul, tunetul şi ploaia peste ei. Yui a omorât dragonul Sian-yao, care produsese şi menţinea potopul, a primit de la duhul antropoihtiomorf al Fluviului Galben o hartă a pământului pe baza căreia, cu ajutorul Dragonului Galben, a săpat canale de scurgere şi, în sfârşit, într-o peşteră labirintică, eroul a primit de la un dragon un disc de jad, cu care „a pus în orânduială pământul şi apele” (61, p. 309 – 314; 141, p. 66

ş.u; 142, p. 235 ş.a.). Multe dintre aceste motive

mitice au supravieţuit în tradiţia chineză, regăsindu-se în texte folclorice (63, p. 145).

b) Un vechi poem babilonian (secolul al XIV-lea î.e.n.), ni-l prezintă pe Adapa din Eridu – mare preot al zeului Ea.

Adapa, printr-o incantaţie magică, a rupt o aripă a Vântului de Sud (imaginat ca o fiinţă hibridă înaripată), producând astfel seceta, pentru că „şapte zile Vântul de Sud n-a suflat peste ţară". Apoi, preotul Adapa s-a ridicat la cer, pentru a da socoteală de fapta sa în faţa zeului uranian Anu (60, p. 54 – 60; 61, p. 152 – 154).

c) Legenda ebraică a profetului Eliah Tesbiteanul este binecunoscută. În timpul regelui Ahab (secolul IX î.e.n.), Eliah instaurează în Israel o cumplită secetă: „nu va fi în anii aceştia rouă ori ploaie decât prin cuvântul gurii mele" (I Regi

17, 1). Riturile pentru aducerea ploii au fost în van îndeplinite de preoţii zeului Baal, pe când cele săvârşite de Eliah în numele zeului Iahve (construirea jertfelnicului, sacrificiu de viţel pentru arderea de tot, vărsare magică a apei, rugă), şi-au atins scopul: „cerul s-a întunecat de nouri şi s-a pornii furtună şi ploaie mare" (I Regi 18, 45). Ulterior, profetul Eliah s-a ridicat la cer „într-un vârtej de vânt", având ca vehicul „un car de foc, cu cai de foc" (II Regi 2, 11). Pe pământ a rămas discipolul său, Eliseu.

d) Rămânând în cadrul tradiţiei ebraice, nu putem să nu-l amintim pe „vrăjitorul total", regele iudeu Solomon (secolul X î.e.n.) – cel care a ajuns să fie considerat, în Orientul Apropiat şi în Europa, ca fiind patronul vrăjitorilor (inclusiv al solomonarilor din tradiţia rurală românească). Din nenumăratele puteri magice care au ajuns să i se atribuie regelui iudeu, doar câteva ne interesează acum în mod special: a)

Solomon avea putere asupra demonilor, pe care putea să-i lege (în lanţuri sau, pur şi simplu, prin formule

magice scrise sau rostite), şi să-i oblige să-l slujească; b) prin intermediul demonilor, Solomon avea putere asupra vânturilor şi putea să zboare prin aer, oriunde voia. Iată cum a fost, de exemplu, preluată această credinţă în Coran, unde Alah declară, prin gura lui Mahomed, următoarele: „Lui Solomon i-urrj dat în stăpânire vântul puternic care-l ducea, după poruncile sale... şi i-am dat în stăpânire demonii aceia care se puteau scufunda în mare...” (Sura prorocilor XXI, 81 – 82; cf. 145, p. 262). În legende musulmane apocrife, „demonii vânturilor”.

devin „îngeri”, care-şi oferă regelui biblic serviciile: „Suntem îngerii ce stăpânim cele opt vânturi... După cum îţi va fi voia şi gândul, ele vor sufla cu putere sau se vor potoli... Când vei porunci, te vor ridica în sus, mult deasupra pământului, şi te vor duce pe creştetele celor mai înalţi munţi” (28, p

96 – 97). Astfel de legende, cu rădăcini în tradiţia ebraică şi în vechi texte apocrife, au beneficiat de o carieră prodigioasă în folclorul popoarelor: Solomon putea descinde în fundul mării cu ajutorul dracilor sau călare pe un peşte mare (ca într-o legendă moldovenească), putea să întreprindă ascensiuni până la Dumnezeu, sau călătorii prin aer pe spatele unei „păjuroaice” (12, p. 969), sau cu cai năzdrăvani, sau, pur şi simplu, pe un magic covor zburător.

e) Într-o legendă antică, Andromeda – fiica regelui etiopian Kephaios – este desemnată să fie jertfită unui balaur marin care pustia ţinutul. Fecioara este salvată şi monstrul răpus de Perseu care zbura prin văzduh, datorită unor sandale înaripate (Ovidiu, Metamorf. IV).

f) Tot despre un sacrificiu uman ratat vorbeşte legenda Ifigeniei, care trebuia să fie decapitată, pe altarul zeiţei Artemis, pentru a fi oprită o furtună. În ultima clipă, zeiţa e înlocuieşte cu o căprioară, care e sacrificată în locul ei. Ifigenia este învăluită de un nor şi purtată prin aer până

la ţărmul Mării Negre (Taurida), unde devine preoteasă la templul zeiţei Artemis (Euripide, Ifigenia la Aulis şi Ovidiu, Metamorf., XII)

g) Şi în legenda Linii de aur găsim „zburători prin nori" şi rituri sacrificiale (de data aceasta) pentru declanşarea ploii…

Phrixus şi Ilelle – fii ai Nephelei (zeiţa norilor) şi nepoţi ai lui Eolus (zeul vântului) – urmau să fie sacrificaţi pentru o pune capăt unei secete cumplite care afecta Beoţia. În ultima clipă, Nephele îi salvează, ridicându-i în nori pe un berbec cu lâna de aur, care urma să-i ducă prin văzduh până în Colehida, pe ţărmul Mării Negre. Ulterior, balaurul, pus să păzească Lâna de aur, a fost legat magic de Iason, cu ajutorul vrăjitoarei caucaziene Medeea.

h) Preoteasă a zeiţei Hecate (patroană a vrăjitoarelor), Medeea ne interesează în cel mai înalt grad. Unele dintre prerogativele sale magice par a fi generate de aceeaşi mentalitate care a dat naştere tradiţiei referitoare la solomonari, în spaţiul carpato-dunărean. Medeea se deplasează prin văzduh, purtată de balauri: „Un car lângă ea scoborâşe din ceruri. / Urcă în el şi-ale şerpilor gâturi sub frâie supune / Şi cum din mâini uşurelele hăţuri smuceşte, îndată / E-n sus purtată […] / Nouă zile şi nopţi colindat-a / Toate ogoarele pe carul tras de balauri cu aripi" (Ovidiu, Metamorfoze, VII, 219 – 235; vezi şi Diodor Şic., Biblioteca istorica, 4, LI; Euripide, Medeea, 1321; Apollodorus, Biblioth., I, 9, 25).

Puterile sale hidro-meteorologice sunt nelimitate: „… când vreau, eu întorc spre izvorul lor râuri, uimite / Ale lor maluri privind, răzvrătitele mări potolesc şi / Le răscolesc prin descântec, când sunt liniştite; împrăştii / Norii şi-i strâng; eu pe vânturi le-alung şi le chem…" (Ovidiu, Metamorfoze, VII.

199 – 203).

Din textul lui Ovidiu – citit cu atenţie – reiese

caracterul hidro-meteorologic al balaurilor supuşi de Medeea. Vrăjitoarea îmblânzeşte balaurul care păzea Lâna de aur, cu aceleaşi descântece cu „care-a mării mânie şi-umflatele râuri le potolesc” (Ovidiu, Metam., VII, 154). Ca şi solomonarul, Medeea se ridică în văzduh fie pe spatele unor „balauri înaripaţi” (Idem, VII, 350), fie pe „un nor adunat printr-o vrajă 1

(Idem, VII, 424).

cd. 201 coala 12

I) Tot „călătoare prin nori u, în care trase de balauri, sunt şi zeiţa Artemis „Hiperboreana” (= Bendis?) (Diodor Şic., Bibi, ist., 4, LI) şi Ceres – zeiţa recoltelor şi patroana agriculturii. Într-o legendă relatată de Ovidiu, Ceres îşi împrumută vehiculul aerian unei nimfe, pentru ca aceasta să ajungă într-o „ţară vecină cu sciţii*”, la lăcaşul daimonului foamei:

„... iar ca depărtarea să nu tenspăimânte, / Ia carul meu, ia balaurii mei şi cu frâiele-acestea! Mână-i prin aer” (Metamorfoze, VIII, 794 – 796). Pentru zeiţa Demeter, vezi nota 196.

j) Să-l amintim şi pe regele Numa Pompilius (sec. VIII – VII î.e.n.), care, ca mare preot al zeului Jupiter Elicius („cel invocat să coboare”), a orânduit şi a consemnat, în 12 cărţi, riturile care trebuiau îndeplinite în scopuri meteorologice. Regele Numa nu a fost propriu-zis un „călător prin văzduh”, decât în sensul că, după moarte, s-a ridicat la cer; la dezgropare, sicriul i-a fost găsit complet gol (Plutarh, Numa, XXII).

Un urmaş al acestuia, regele roman Tullus Hostilius, folosindu-se de cărţile magice ale lui Numa, a încercat şi el să stăpânească fenomenele meteorologice, dar, încâlcind tipicul slujbei rituale, a murit fulgerat (Titus Livius, De la fundarea Romei, I, XXXI).

k) De acelaşi sfârşit a avut parte Phaeton – inabilul conducător de o zi al carului solar, dar şi Salmoneus –

regele Elidei. Acesta din urmă a încercat, într-un car de aramă, să imite zborul prin nori al lui Zeus Kataibates („cel care coboară” – omologul şi omonimul lui Jupiter Elicius/\ 03, p. 393 ş.a. /); iar prin aruncare de torţe aprinse imita fulgerele acestuia (Virgiliu, Eneida, VI, 585 ş.u; Diodor Şic., Biblioteca istorică, 4. LXVIII şi 6, VI – VTI).

Simion Florea Marian a crezut că numele acestui erou din mitologia greacă, Salmoneus, a generat termenul solomonar din folclorul mitic românesc (139, p. 158). As, ia cum vom vedea, soluţia etimologică propusă de folcloristul bucovinean este falsă, dar apropierea făcută de el, între Salmoneus şi solomonar, este semnificativă.

l) Să spunem câteva cuvinte şi despre vrăjitoarea Pamfila (din Măgarul Se aur al lui Apuleius – sec, al II-lea e.n.)

— Un personaj probabil fictiv, dar nu mai puţin emblematic pentru un anume tip de vrăjitoare din societatea romană, din antichitatea târzie. Ea putea să „cufunde lumea în haosul străvechi”, aruncând astrele în Tartar, sau învăluind soarele „într-o negură greu de pătruns, condamnându-l la un veşnic întuneric”; de asemenea, putea, ungându-se pe trup cu e alifie miraculoasă, să se preschimbe în pasăre (bufniţă), pentru a zbura dintr-un loc în altul (Măgarul de aur, II, III).

Credinţele şi practicile descrise de Apuleius le întâlnim peste un mileniu, în forme aproape identice, la vrăjitoarele Evului Mediu european: practici magice şi presupuse puteri meteorologice, folosirea de unguente miraculoase şi deplasarea în văzduh călare pe demoni. Mai mult decât atât, astfel de credinţe (vezi zicala „dracul e calul babelor”) şi practici magice au supravieţuit, până acum câteva decenii, în unele regiuni conservatoare ale României – „în inima Munţilor Apuseni”, de exemplu, unde „patrimoniul magic a fost mult mai bine conservat” (39, p. 74): „(Vrăjitoarele) au acoperit foeu să nu să vadă şi au

stins lampa şi s-au dezbrăcat în pehielea goală şi s-au uns cu nişte unsori pe tot trupu şi când au gătit au ieşit pe horn afară" (39, p. 75). Vezi elemente similare într-o povestire culeasă în Moldova, la începutul secolului al XX-lea (76). Din cele mai vechi timpuri, pentru mentalitatea populară, putinţa unui om de a se ridica în văzduh era sinonimă cu putinţa acestuia de a guverna fenomenele atmosferice. O astfel de credinţă a supravieţuit până târziu, în epoca modernă.

Este motivul pentru care, de exemplu, la Bruxelles, în anul

1828, populaţia a ameninţat cu moartea şi a alungat o femeie nevinovată, care dădea spectacole populare de ascensiune cu aerostatul, acuzând-o că a declanşat şi menţinut ploile excesive care periclitau recoltele (108, p. 385).

m) Polyaenos (sec. Îl e.n.) consemnează o informaţie privitoare la Kosingas – mare preot al zeiţei Hera şi conducător al triburilor trace Kebrenioi şi Sykaiboai. Acesta îşi atribuia privilegiul de a comunica cu zeiţa Hera, urcându-se în cer pe „o mulţime de scări mari de lemn [...] puse cap la cap" (Stratagemata VII, 22). Nu ştim pe care zeu sau zeiţă a tracilor a asimilat autorul roman cu zeiţa Hera, dar ştim că, în imnurile orfice, Îi era este numită „mama ploilor mănoase şi doica vânturilor iuţi" (146, p. 695). Mircea Eliade era convins de faptul că „în episodul foarte raţionalizat de Polyaenus", referitor la marele preot Kosingas, „se descifrează un vechi rit trac de ascensiune extatică [...] la Cer" (41, p. 57), un ritual de „iniţiere orfică" (147, p. 104).

n) Tot la sud de Dunăre, într-o zonă locuită în antichitate de triburi tracice (misi, geţi, tribalii) s-a descoperit, relativ recent, un tezaur conţinând tăbliţe de argint aurit. Pe două dintre ele par a fi figurate preotese vărsând libaţii, ţinând de căpăstru un balaur cu cap de cal

şi, poate chiar, înălţându-se în văzduh călare pe acesta. Dar despre acest tezaur traco-getic, datat sec. IV î.e.n. şi descoperit la Letniţa (în zona nordică a Bulgariei de azi), vom mai avea prilejul să vorbim, peste câteva pagini.

O) Tot pe tărâm trac s-a născut tradiţia referitoare la Orfeu (fiu al regelui trac Oiargos), preot al zeului Apollo şi întemeietor al misterelor care-i poartă numele. Prin cântecele sale, Orfeu îmblânzea stihiile dezlănţuite ale naturii, aşa cum a făcut-o, de exemplu, în timpul expediţiei argonauţilor, când a potolit prin (des) cântec furtuna. Într-un epitaf dedicat lui Orfeu (Antipater din Sidon – sec. Îl î.e.n.) stă scris: „Orfeu (prin farmece)… nu vei mai adormi furtuna, nici grindina potopitoare, / Nici viscolul stârnind zăpezi, nici vuietul hainei mări" (Antologia palatină VII, 8, cf. 69, p. 8). De asemenea, imnurile orfice au păstrat invocaţii adresate norilor – pentru a trimite „puzderia de stropi fecunzi" (Imn XXI), mării – pentru a se arăta „binevoitoare" şi pentru a trimite „un vânt prielnic 14 (Imn XXII), daimonului Nereus – pentru a cruţa de furtună (Imn XXIII) şi lui Zeus – a cărui invocare magică este dublată de libaţii, pentru ca acesta să-şi descarce mânia („Potop, vântoasă vijelie şi tunete asurzitoare") pe meleaguri pustii, nelocuite: „Prea fericite zeu, descarcă-ţi mânia-n valuri de noian / Şi-n creştete de munţi! Cu toţii cunoaştem marea ta putere, / Primind libaţiile noastre, ne hărăzeşte gânduri bune" (Imn XIX, cf. 69, p. 40 – 43). După cum consemnează tradiţia, unele dintre incantaţiile magice şi imnurile orişice ar fi fost „însemnate 14 de Orfeu pe „tăbliţe de lemn" (Euripide, Alcesta 962), altele ar fi fost compuse de acesta „sub puterea inspiraţiei divine", iar „Musaios le-a aşternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări" (Aristid. Orationes 41; cf. 64, p. 67). Despre Musaios – „discipol al lui Orfeu, deşi mult mai în vârstă" (cf. Suidas), tot trac (cf. Strabon şi mulţi alţii) şi tot poet cântăreţ şi taumaturg – se spune că ar fi fost înzestrat cu darul de a zbura de către

Boreas (135) – personificare draconomorfă (cu aripi şi coadă de şarpe) a vântului de nord, care-şi avea lăcaşul într-o peşteră din muntele tracic Haemus.

p) Să-l mai amintim pe hiperboreanul Abaris (sec. VII – VI î.e.n.), aşa cum apare acesta în tradiţia antică. Abaris, preot al zeului Apollo Hiperboreanul, era şi el un „călător prin văzduh" (aerobates), având ca vehicul o săgeată de aur.

Chiar numele său pare să-i confirme această aptitudine: gr.

a-baris = fără greutate, uşor (aşa cum apare la Aristotel, Deşi pre cer 1, 8, 16 etc.). Iatromant şi taumaturg, autor de incantaţii rituale (katharmoi), preotul-mag Abaris era dotat şi cu puteri miraculoase asupra stihiilor atmosferice: el putea, de exemplu, „să deturneze vânturile" (Iamblichos, V. Pyth. 91). Să punem în paranteză faptul că, după unii autori antici, hiperboreii locuiau la nord de peştera din munţii Haemus, unde-şi avea sălaşul Boreas (Hyper-Boreas = mai sus de Boreas), iar după alţii (Diodor din Sicilia, Bibi, ist. II, 47) aceştia sunt „un fel de preoţi ai lui Apolo" care „locuiesc dincolo (mai sus – n.n.) de locurile unde bate vântul Boreas", nu departe de Lună (deci în văzduh, în nori). Unii cercetători moderni i-au identificat pe misterioşii hiperboreeni cu homines religioşi daco-geţi (75; 101, p. 286 – 291). Revenind la magul Abaris, să consemnăm faptul că, pentru unii istorici şi filologi (Th.

Mommsen, I.I. Russu – 73, p. 122; 157, p. 130), Seuthes – tatăl lui Abaris (cf. Suidas) – ar fi una şi aceeaşi persoană cu marele preot al geţilor („învăţatul Zeuta"), pe care Iordanes (Getica, 39) îl aşază alături de Zalmoxis şi Deceneu. Seuthes este, oricum, un antroponim trac, fiind cunoscută o întreagă dinastie purtând acest nume la tracii odrisi, în secolele V – IV î.e.n... Seuthes I a domnit (424 – 410 î.e.n.) peste un întins regat trac, care îngloba mai

multe triburi tracice, inclusiv geţi (Tucidide, Istorii, II, 96 – 97). De asemenea, Platon (Charmides, 158 b) aminteşte descântecele rituale ale preotului Abaris, ca având aceleaşi virtuţi magice ca cele iale preoţilor geto-daci ai lui Zalmoxis.

r) Dar adevăratul taumaturg care, conform tradiţiei, a excelat în arta stăpânirii fenomenelor atmosferice, a fost Empedocle din Agrigen (sec. V î.e.n.); cel poreclit „gonitorul vânt, urilor" (gr, alexttnemos – cf. Iamblichos, V. Pythh. 135 – 136) pentru că, odată, sacrificând mai mulţi măgari (sacrificii specifice hiperboreenilor – cf. Pindar, Pythice, X, 33), a făcut din pielea lor burdufuri în care „a închis" vânturile care pustiau recoltele (Diog. Laert., VIII, 6; cf. 58, p. 411). Tot Empedocle a fost acela care îşi asigura discipolii că îi poate învăţa cum să oprească sau că declanşeze, pe cale magică, furtunile şi ploile, în beneficiul oamenilor; aşa cum rezultă din acest fragment de poem, atribuit lui însuşi: „Astfel, tu vei opri violenţa neobosită, / A vântoaselor ce se aruncă peste ogoare / Şi cu suflarea lor distrug câmpii cultivate, / Dacă vei voi, din contră, s-aduci bune vânturi / Vei crea pentru oameni seceta binevenită / Din sumbra ploaie, iar din seceta verii isca-vei / Ploi ca torenţi ce curg din ceruri şi pomii, adapă; u (Diog. Laert., VIII, 59 – ei. 59, p. 513).

Să mai semnalăm faptul că Heracleides din Pont consemnează informaţia (preluată de Diog. Laert., VIII, 67), privind ridicarea la cer într-o „pară de foc" a lui Empedocle, şi că unii autori moderni (J. Bidez, E.R. Dodds – 67, p. 194), consideră această legendă a „transferului corporal 14 al magului, ca fiind mai veche şi mai autentică decât alte versiuni ale legendei referitoare la „dispariţia" lui Empedocle.

s) Ca şi Mircea Eliade (148), Ioan Petru Culianu (56, p. 34) consideră, pe drept cuvânt, că deplasarea în văzduh este – una dintre facultăţile cele mai importante ale

iatromanţilor şi taumaturgilor din tradiţia antică, deplasare care se efectuează fie „în carne şi oase” (Abaris, Empedotim, Musai os, Phormion, Parmenide), fie „cu spiritul” (Aristeas, Epimenide, Heftnotim, Cleonim). Karl Meuli, E. Îi. Dodds (67, p. 166 ş.a.

şi p. 188) şi alţi autori, au susţinut, pe de o parte, că trăsăturile acestor extatici ar fi „de tip şamanie” şi, pe de altă parte, că proliferarea în tradiţia greacă, la sfârşitul perioadei arhaice, a extaticilor cu „comportament şamanie”, s-ar datora, în bună măsură, contactului grecilor cu civilizaţia tracă şi scită. Aceasta, în primul rând, pentru că „un comportament de acest tip începe să fie atestat la greci odată cu coloniile greceşti la malul Mării Negre şi nu înainte” (67, p. 188) şi, în al doilea rând, pentru că mare parte dintre aceşti taumaturgi sunt, într-un fel sau altul, legaţi de zonele „nordice” (faţă de greci): mulţi dintre ei sunt preoţi ai unui zeu „nordic” pe care grecii l-au asimilat cu Apolo, adăugându-i cu) toponimul „Hiperboreanul”; Orfeu, Musaios şi alţii sunt traci;

Abaris vine în zbor din Hiperboreea; Aristeas (sau doar sufletul acestuia), sub formă de corb (Pliniu, Nat. Hist. VII, 174), vizitează „posedat de Apolo” pe sciţi, hiperborei şi alte populaţii „nordice” pe care le descrie în poemul Arimaspcia (IIE

rodot IV, 13 – 16); Leonim din Atena – unui din legendarii hieros iatros – rănit fiind, este trimis de oracol, pentru a se tămădui, în insula Leuke (Alba), localizată „la gurile Istrului, în Pontul Euxin” (Pausanias, Cfflătorie în Grecia, III, 19, 11) ş.a.m.d. Oricum, deja în sec, al V-lea î.e.n. astfel de credinţe şi legende despre taumaturgi care călătoresc prin văzduh (cu trupul sau cu sufletul) „erau un subiect atât de familiar la Atena – notează E.R. Dodds –, încât Sofocle se referă la ele în Electr a, fără a simţi nevoia să dea nume” (67, p, 167).

Paranteza pe care am înserat-o, cuprinzând o lungă,

dar deloc exhaustivă enumerare, are rostul de a arăta că „imaginea – unor preoţi traci despre care se credea că stăpânesc fenomenele atmosferice călătorind prin nori (pe balauri, sau pe alte vehicule fantastice), nu era o „imagine – singulară, de excepţie, pentru gândirea, magico-mitică a antichităţii. Prin urmare, nu era obligatoriu să pară „prea frapantă, prea exotică pentru a nu fi reţinută şi redată de autorii greci – (4, p. 125). Existenţa unor astfel de practici şi credinţe la tracii de la Dunăre este, în principiu, posibilă. Dacă un astfel de fenomen magico-religios a existat într-adevăr, el nu ora ieşit din comun ci, dimpotrivă, era determinat şi justificat de mentalitatea epocii, având în vedere faptul că fenomene magico-religioase similare sunt din belşug atestate de literatura mitică şi istorică a antichităţii europene şi asiate.

Mihai Coman crede, pe bună dreptate, că solomonarul este „una dintre cele mai complexe şi problematice figuri ale mitologiei populare, figură ambivalenţă şi controversată totodată –, în sfera căreia ar coexista în paralel mai multe straturi: „a) motive legate de ciclul iniţierii şi cetele de iniţiaţi (şcoala subterană, alesul, lupta rituală cu demonii); b) dimensiuni epice asociate ciclului folcloric al regelui Solomon (omniscienţa, obiectele cu atribute magice, graiul animalelor, puterea asupra furtunii); c) interferenţe (firave. Însă) ale tematicilor creştine (cartea sacră, diavolul dascăl, vindecarea sufletului); d) bănuite, dar deloc incerte, conture ivite din posibila descendenţă a solomonarului din zeităţile uraniene (travestiul umil, cerşitul, răsplata, furtuna) – (4, p. 136).

În studiul citat se aduc argumente interesante privind asocierea solomonarului cu zeul suprem, uranian, stăpânul furtunilor. Premiza este corectă, dar nu este obligatoriu ca relaţia să fie de tip direct: Zeul Furtunii – * Solomonar. Relaţia poate fi şi indirectă, prin intermediu]

preoţilor zeului furtunii (eventual controversaţii „călători prin nori); şi anume: Zeul Furtunii – preotul Zeului Furtunii Solomonar. Într-adevăr, acesta din urmă pare a fi mai degrabă imaginea degradată, folclorizată, a unui preot arhaie, decât cea a unui zeu arhaic: solomonarul este, pentru mentalitatea populară, o apariţie concretă, pământeană, o fiinţă reală deci şi nu una „divină – şi, cu atât mai puţin, o imagine onirică, generată de subconştientul colectw, cum crede P. Ursaehe, care a încercat o abordare psihanalitică a problemei în special (7,.

p. 109 – 110) şi a fenomenelor folclorice româneşti în general. În tradiţia populară, nu este vorba de un singur solomonar – unic stăpân al fenomenelor meteorologice, cum este cazul.

Sf. Ilie, de exemplu – ci de solomonari. Aceştia au (de multe ori, în legende) nume şi biografii; sunt consicderaţi a fi „călugări”, „oameni sfinţi 3 * * * * * * * 11, „oameni pioşi şi învăţaţi 4 * etc., oameni predestinaţi să aibă puteri supranaturale, dar care se supun unei prelungite şi obligatorii recluziuni iniţiatice. Puterile solomonarilor nu sunt nelimitate (ca cele ale zeului) şi acţiunile lor nu sunt infailibile; există oameni (contrasoiomonarii) şi gesturi rituale (bătutul clopotului, descântecul, ameninţarea cu arme tranşante), care pot diminua, sau chiar anula puterile solomonarilor. Într-un cuvânt, solomonarul nu pare a se defini ca o entitate divină ci, mai degrabă, ca nr, om iniţiat, dotat cu puteri supranaturale. Un om (vrăjitor, pânot), dar ale cărui însuşiri şi comportamente sunt reflectări, la scară umană, ale celor ale zeului furtunii. O astfel de premiză ne permite să credem că în spaţiul carpato-dunărean exista o tagmă arhaică de preoţi cu funcţii meteorologice şi deci şi un arhaic zeu al furtunii. Mai mult decât atât, datele folclorice pe care le deţinem în privinţa solomonarilor le putem folosi (evident cu prudenţă), pentru a reface şi

completa portretul, puţin cunoscut, al zeului furtunii şi respectiv al preoţilor acestuia.

3. BALAUR – SOLOMONAR

Unii cercetători au încercat deja, cu rezultate notabile, astfel de „refaceri”, dar unele completări s-ar putea dovedi utile. După opinia noastră, motivul central şi punctul cheie în mitologia solomonarului este relaţia acestuia cu balaurul furtunii. Suntem perfect de acord cu opinia lui Troian Herseni privind faptul că balaurul este, în această parte a lumii, o reminiscenţă folclorică a unei fiinţe mitologice primordiale, care întruchipa, într-o fază arhaică, haosul aovatic precsraogonic (5, p. 16). Tot Traian Herseni susţine „independenţa originară a balaurilor 14 în guvernarea fenomenelor meteorologice şi faptul că posibilitatea „îmblânzirii” acestora de către magicieni (preoţii geto-daci şi, ulterior, solomonarii), a apărut într-o „fază mai avansată”. M. Coman este şi el „de acord cu ideea… potrivit căreia şolomonarul este un adaos ulterior care s-a grefat pe ansamblul mitologic mai vast al balaurului şi al relaţiilor acestuia cu mişcarea stihiilor cereşti” (4, p. 135).

Nu împărtăşim teoria lui Tr. Herseni privind „independenţa originară a balaurilor” în guvernarea fenomenelor meteorologice, chiar dacă este vorba de „o fază arhaică” (5, p. 21). Pentru mentalitatea mitică, balaurul – principiu al Haosului – este doar unul din termenii unui binom cosmologic arhetipal, celălalt termen fiind zeul demiurg – principiul Ordinii – învingător al balaurului şi creator al Cosmosului. Din momentul mitic al cosmogenezei, statutul balaurului nu este unul de independenţă, ci de dependenţă faţă de zeul cosmogon, sau mai exact de interdependenţă.

Apelativul solomonar a apărut (vom încerca să arătăm cum şi cină), relativ recent în lexicul limbii române, pentru a desemna vrăjitorul popular cu puteri

meteorologice care era, probabil, o imagine folclorizată a unui tip de preot arhaic. Acesta din urmă, la rândul său, era o proiecţie la scară umană a zeului uranian suprem care, în „momentul zero” rd Universului, a învins/îmblânzit balaurul şi a organizat Haosul. O legendă cosmogonică românească surprinde această înfruntare dintre zeul demiurg (Fărtatul) şi balaurul acvatic primordial: „Cum şarpele iscodea şi urzea mereu împotriva Fă – Latului, atunci Fărtatul l-a prins de coadă, l-a învârtit de două ori cum învârţi un bici şi l-a zvârlit în hău. Şi a zis:

— Să te încolăceşti în jurul pământului de nouă ori şi să-l aperi de prăpădul apelor” (85, p. 246). Rolul hidro-meteorologic îi revine şarpelui (balaurului) primordial, dar în urmă şi datorită gestului şi ordinului cosmogonic al Demiurgului, Acest ordin şi acest gest cosmogonice vor fi reluate ulterior, de zeu şi de preoţii acestuia, ori de câte ori împrejurările o reclamă şi anume în toate situaţiile (inclusiv cele meteorologice nefaste), în care Ordinea Cosmosului este periclitată de stihiile haotice. Zeul uranian este (ca şi Indra, Bel-Marduk etc.), un învingător /îmblânzitor al balaurului, iar preotul aceşti, un (şi mai târziu solomonarul) – pentru care zeul este un model comportamental – preia şi el această funcţie.

Bazându-se pe elemente de istorie comparată a religiilor, Mircea Eliade a adus argumente convingătoare privind statutul probabil al zeului Gebeleizis în panteonul geto-dac. Zeu primordial al cerului (de tip Dyaus), Gebeleizis a devenit – proces binecunoscut în istoria credinţelor şi ideilor religioase – zeu al furtunii (fulgerului) şi al fertilităţii (ca Zeus sau Baal) (41, p. 67). El era aducătorul ploilor utile şi stăpânitorul (îmblânzi torul şi nu provocatorul) furtunii. El era probabil, imaginat ca atacând cu fulgere balaurul furtunii (ca mai târziu Sf. Ilie) şi stăpânindu-l prin punerea frâului şi încălecarea lui (ca mai târziu solomonarii). Preoţii zeului efectuau un act cultual

pozitiv (41, p. 67), imitând şi ajutând zeul fulgerelor în lupta sa cu demonul norilor de furtună, l'le săgetindu-l pe acesta din urmă, de pe pământ (Herodot IV, 94), fie „legându-l" şi „călărindu-l" în cer (dacă înţelegem astfel rolul jucat de preoţii „călători prin nori", amintiţi de Strabon.

Geogr. Vii, 3, 3).

Dacă privim superficial relaţia dintre balaur şi solomonar, acesta din urmă nu pare a face parte din galeria atât de amplă a învingătorilor de balauri. Adversitatea şi lupta dintre ei (elemente comune şi aproape obligatorii în mito-folclorul românesc şi de aiurea), nu apar în mod explicit, ceea ce nu înseamnă că ele nu au supravieţuit şi că nu pot fi decelate, chiar dacă în forme mascate sau atrofiate.

Pentru mentalitatea populară, „balaurii sunt duhuri rele u (li, p. 136), care (prin secetă, furtună sau grindină) disturbă.

ordinea, naturii şi a colectivităţii umane, pentru că balaurii „poartă duşmănie oamenilor O (8, p. 138). Iată o credinţă popularii din Haţeg, pe care o întâlnim şi în alte regiuni ale ţării „... balaurii totdeauna poartă ură oamenilor, şi numai solomonarilor e a se mulţumi, că nu bate piatra (grindina) de cita ori sunt pe ceriu nori grei. Când şolomonarul şi bălaurul sunt sus în văzduh, bălaurul întreabă de şolomonar, că îs la ţară, ori pe pădure. Şolomonarul, ştiindu-i gândul, răspunde că îs la ţară, când îs pe pădure şi astfel bate piatra pe păduri şi incuri pustii. Dacă bălaurul cu toate acestea ar slobozi piatrr pe semănături, atunci şolomonarul smâneeşte din frâu, şi îi abate pe păduri. Dacă nu poate învinge... atunci îl trânteşte (pe bălaur) la pământ" (8, p. 138). Balaurul nu este răspunzător numai pentru excesul de ploaie, dar şi pentru lipsa ei (ca demonul ofidian Vritra, în mitologia vedică). Într-o legendă ardelenească, din colecţia lui Fr.

Müller (30, p. 167), se spune că balaurii au furat norii de pe cer, producând secetă timp de şapte ani. În astfel de cazuri, cel chemat să restabilească ordinea este fie Dumnezeu (ca în legenda mai sus menţionată), fie solomonarul, ea în acest descântec din folclorul minerilor din Munţii Apuse-ni: „Dacă tăul o săcat / Şteampurilo nu mm hat, / Hai ploaie cu şirloaic / Foieşu să se înfonie / Şi-o trecut şolomonaru / Care umblă cu şercanu (balaurul) / Din zbică:

O pocnit / Pe iei s-o suit / Şi s-o tăt rotit / Ploaia s-o pornit /

Şi s-or umplut tăurile / Şi s-or pornit şteampurile…" (19, p. 84).

Funcţia malefică a balaurului şi cea benefică a solomonarului (şi de aici adversitatea şi înfruntarea dintre cei doi), rezultă limpede din exemplele citate şi avem suficiente motive să credem că acesta era statutul autentic, iniţial, al celor două fiinţe mitice. Ulterior, în unele credinţe, solomonarul a căpătat şi trăsături negative, dar la această alterare a statutului său iniţial au concurat câteva fenomene psiho-sociale pe care merită să le punctăm:

1) Sensul iniţial al celor două miteme a devenit ceţos, diferenţele specifice s-au atenuat pe parcurs, astfel că balaurul şi solomonarul au făcut corp comun, ajungând să se contamineze, să se întrepătrundă sau chiar să se identifice. În unele zone ale ţării, de exemplu, se crede că solomonarii „în prfuncia lor" trebuie să stea şapte ani sub pământ „fără să vadă razele soarelui" (20), condiţie pe care, de fapt, trebuie să o îndeplinească şarpele pentru a deveni balaur. Sunt atestate cazuri în care balaurul este imaginat ca fiind „jumătate om, jumătate şarpe" (8, p. 134) sau, pur şi simplu, ca fiind om: „bălaurii îs oameni" (8, p. 135). În unele zone din Transilvania, solomonarul este numit şercan, de la magh, sârkány balaur (3, p. 48).

Pierzându-i-se semnificaţia iniţială şi, deci, devenind cvasi-inutil, unul din termenii binomului a pierdut din importanţă, sau a dispărut complet. În această situaţie, solomonarului i s-au atribuit şi o parte din funcţiile malefice specifice balaurului şi invers, acestuia din urmă i s-au atribuit o parte din funcţiile benefice ale primului. Rămânând doar la acest nivel cronologic, relativ recent, un folclorist – care a propus o tipologie a fiinţelor mitice româneşti – nu a încadrat balaurul în categoria fiinţelor Malefice şi nici solomonarul în cea a fiinţelor Benefice, ci în încadrat pe amândoi în categoria fiinţelor mitice Benefice – tMtlejice (11, p. 124). Din aceleaşi motive, Tr. Hersoni a ajuns la o concluzie similară şi anume aceea că, pentru gândirea populară, balaurul ar fi „o forţă primordială care poate fi binefăcătoare sau răufăcătoare conform circumstanţelor" (5, p. 22).

2) Un alt fenomen care ar fi putut să contribuie la alterarea statutului iniţial benefic al solomonarului în mentalitatea populară a fost observarea faptului că, în pofida prezenţei şi intervenţiei acestuia, grindina şi furtuna se abat totuşi şi peste recoltele oamenilor, nu numai peste locurile pustii. Pentru a salva însă prestigiul solomonarului, oamenii i-au acordat circumstanţe atenuante în această privinţă; el distruge numai recoltele acelor oameni care nu-l miluiesc cum se cuvine, sau care încalcă alte norme ale colectivităţii: „cei care nu respectă normele etice ale satului sunt apoi pedepsiţi, prin declanşarea furtunii, de către solomonarul justiţiar" (4, p. 135). Din aceleaşi motive a luat naştere un fenomen similar în ceea ce-l priveşte pe Sf. Ilie. Acesta îl fulgeră de regulă numai pe diavol (o adversitate analoagă celei dintre solomonar şi balaur), dar când fulgerul mai cade şi pe oameni sau pe gospodăriile lor, nu este privit în popor ca un semn că Sf. Ilie este răufăcător, ci, dimpotrivă, că este un judecător divin; este un s. – mn că oameni fulgeraţi „au

pe dracul în ei" sau „sunt păcătoşi" sau „vorbesc de rău" sau „lucrează de sărbători" sau „fac răutăţi 14 (9, p. 393).

3) Alt aspect (asupra căruia vom reveni peste câteva pagini), este presiunea la care au fost supuse eresurile populare din partea doctrinei creştine oficiale, mai ales în ultimele treipatru secole. În aceste condiţii, solomonarii (nu numai ei, ci şi alte tipuri de vrăjitori populari), din „oameni sfinţi şi pioşi", au devenit „oameni blăstămaţi de Dumnezeu, care se pun în legătură cu necuratul şi îşi vând sufletul, ca să capete putere asupra văsduhului şi a balaurilor" (8, p. 143). Astfel, s-au răscut credinţe conform cărora solomonarii se nasc din „sufletele oamenilor care au o moarte silnică" sau „din jidovi", că „şcoala solomonarilor" este o „şcoală diavolească", unde „dascăl e diavolul însuşi" ş.a.m.d. Traian Herseni a sesizat corect adevărata faţă a lucrurilor: „Solomonarii, în forma lor nealterată de creştinism, nu sunt consideraţi ca fraternizând cu diavolul, nici ca recurgând la mijloace necurate, nici ca fiind duşmani ai speţei umane. Ei nu urmăresc şi nu pedepsesc dee îi pe cei răi" (5, p. 19). Fenomenul este mult prea răspândit şi notoriu în istoria religiilor pentru a-l detalia: sub presiunea unei doctrine teologice, vechea religie devine magie, vechii zei (daimoni) devin demoni, vechii preoţi devin vrăjitori vânduţi diavolului etc.

Schiţate fiind aceste fenomene psiho-sociale, suntem în măsură să eliminăm elementele străine şi parazitare care s-au suprapus, bruindu-le, semnificaţiilor, dacă nu originare, cel puţin arhaice, ale celor două fiinţe mito-folclorice în discuţie.

Dacă păstrăm criteriul maniheist, utilizat în vederea clasificării fiinţelor mitologice româneşti (11), va trebui să aducem corecţiile care decurg din aserţiunile de mai sus: balaurul este o fiinţă malefică, spre deosebire de solomonar care ar trebui inclus în categoria fiinţelor mito-

folclorice benefice.

*

Revenind la relaţia dintre cei doi termeni ai binomului, să precizăm că adversitatea dintre balaur şi solomonar decurge din chiar antagonismul lor şi că, în pofida aparenţelor, această adversitate este una de tip clasic. Ea se suprapune, în unele privinţe până la identitate, modelului tipic, aşa cum apare acesta în legendele şi miturile româneşti şi de aiurea. Monstrul (demonul) ofidian şi/sau acvatic disturbă fie ordinea Cosmosului (fură/înghite astrele etc.), fie pe cea a Naturii (produce secetă, furtună, cutremur), fie pe cea a colectivităţii umane (distruge recolta, pretinde jertfe umane etc.). În aceste condiţii, pentru evitarea instaurării haosului şi a dezordinii, apare ca inevitabilă înfruntarea dintre monstru/demon, pe de o parte, şi zeu/erou sau preot/vrăjitor, pe de altă parte. Pentru mentalitatea arhaică românească, din această ultimă categorie, a celor care au menirea de a restabili/menţine ordinea, făcea parte şi solomonarul. Totuşi, acesta nu pare să se lupte cu balaurul furtunii în sensul clasic al cuvântului, poate pentru că, de regulă, solomonarul nu intervine pentru a restabili ordinea compromisă, ci pentru a o menţine pe cea existentă. Menirea lui este să îmblânzească, cumva „din faşă”, manifestările distructive ale stihiilor meteorologice. Dar chiar aşa stând lucrurile, vom vedea că solomonarul are (chiar dacă atrofiat) comportamentul luptătorului cu balaurul. În ceea ce-l priveşte, par să predomine gesturile şi „armele” luptătorului magician, lucru firesc pentru un preot/vrăjitor. Solomonarul supune balaurul cu mijloace magice: el îl farmecă, îl descântă – citind din „cartea solomonarului”, îl „leagă” – punându-i frâul şi, în final, încalecă pe el ca pe un cal îmblânzit.

Punerea frâului pe capul balaurului în vederea încălecării Lui de către solomonar, este una dintre cele mai

spectaculoase şi explicite forme ale „legării" monstrului, din lungul şir de astfel de acţiuni înfăptuite de zeii sau eroii magicieni din mitologia universală. Nu este vorba, în acest caz, ca în alte mituri şi legende, de o banală legare a monstrului (cu lanţul, cu centura, cu plasa etc.), ci de o „înfrânare" – o superbă alegorie a supunerii stihiei, a impunerii unui principiu ordonator unei stări haotice, a îmblânzirii unei manifestări stihiale (furtună, grindină) şi a transformării ei într-una paşnică şi utilă

{ploaia) (151).

Imaginea zborului prin văzduh a solomonarului pe spinarea balaurului-norilor este şi ea definitorie. O regăsim subînţeleasă în numele preoţilor traci kapnobatai care, probabil, imitau astfel gestul suveran de ordonator cosmic al zeului autohton al furtunii şi, ulterior, aceeaşi imagine o regăsim în „drumul prin nori" al Sf. Jlie (152). Aşa cum am mai avut prilejul să constatăm, această imagine nu este una decorativă; a călări pe nori este un atribut definitoriu al zeilor uranieni (Indra, Baal-Hadad, Iahve) (153). Dar dacă, la cei din urmă, această imagine este înţeleasă, mai mult sau mai puţin, la figurat, în cazul solomonarului a călări pe nori este o imagine – concretă şi explicită.

*

Faptul că balaurul nu opune (aproape) nicio rezistenţă solomonarului, nu trebuie să ne surprindă. Este o (lipsă de)

reacţie tipică în faţa eroilor magicieni. În folclorul european creştinat, abundă legendele hagiografice referitoare la sfinţi care leagă cu mantia şi lovesc cu cârja balaurii care pustiesc o regiune sau alta. Numai în folcolorul francez, de exemplu, sunt atestate peste 50 de astfel de legende (10). Cea mai notorie dintre ele este legenda Sfintei Martha, care leagă balaurul Tarasque cu centura sa virginală. În aceeaşi sferă de semnificaţii intră şi legenda balaurului răpus de Sf. Gheorghe şi legat de

fecioară (vezi, la noi, fresca respectivă pe faţada sudică a bisericii Voroneţ şi ilustraţia din Cazania lui Varlaam).

Tot fără luptă supune Iason balaurul care păzea IAna de aur, folosindu-se de descântece şi ierburi „aducătoare de somn", primite de la Merieea – vrăjitoare care, nu întâmplător, se bucură de privilegiul de a călători prin văzduh cu un car tras de balauri. (Vezi, în eseul nostru despre Labirint, aportul Ariadnei şi rolul simbolic al ghemului în legenda răpunerii Minotaurului de către Tezeu.)

Motivul apare (este drept, sporadic) şi în ciclul de basme şi legende solomonăreşti, ca într-un basm bucovinean cules în

1932: într-o ţară „de la miazănoapte", din cauza unui balaur, ploaia şi furtuna nu mai conteneau, astfel că suveranul ţinutului este poreclit Negură împărat. Singurul mijloc de a scăpa de urgie este trimiterea în pustie a unei fecioare curate.

Dintre fetele trimise, cele „necurate" sunt mâncate de „jivinele" (balaurii?) care ascultau de solomonar, dar nu şi fecioara „curată" – eroina basmului. În acest punct al epicului „structura scenariului (până aici clasică) devine atipică, prin contaminarea motivului binecunoscut şi universal răspândit (pe care îl vom numi „legarea magico-erotică a balaurului"), cu motivul autohton (tangent cu primul) al „legării magice a balaurului de către solomonar". Nu mai apare, ca în scenariul tipic, un erou cu aptitudini „războinice" care răpunedmblânzeşte monstrul cu ajutorul (chiar dacă, uneori, neexplicit) al fecioarei, cu atributele sale" (erotico) magice". Apare, în schimb, „solomonarul din pustie", care-şi „duce viaţa sub mare canon" (trăieşte izolat, este cast şi vegetarian) şi care o iniţiază pe eroină, făcând-o „solomonăriţă", dăruindu-i „căpăstrul cel fermecat" şi puterea de a stăpâni „stihiile firii", de a înfrâna şi călări balaurii furtunii. Eroina

urmează sfaturile şi învăţăturile solomonarului şi reuşeşte, sub privirile uimite şi înspăimântate ale împăratului şi ale suitei sale, să îmblânzească monstrul fără luptă: „Bala vine ca mielul şi fata-i pune căpăstrul şi deodată-i sare în spinare... Atuncea fata i-a dat pinteni balaurului şi sorbul furtunii i-a luat pe sus şi i-a suit până în n» îi... Ca prin farmec, ploaia a încetat şi nourii cei negri s-au îndreptat, buluc, spre miazănoapte” (109, p. 179).

În exemplele semnalate sau comentate mai sus – numărul lor poate fi uşor multiplicat, dată fiind larga răspândire a motivului – observăm rolul jucat de fetefecioare în cadrul scenariului mitico-epic în discuţie. Prezenţa şi aportul personajelor feminine, în cadrul acţiunii de „legare” a monstrului, pare să introducă o semnificaţie erotică. Nu întâmplător ele trebuie să fie tinere fecioare şi să fie expuse, goale sau în straie de mireasă, pe malul apei sau în faţa peşterii în care sălăşlideşte balaurul. Ulterior, când a apărut motivul „eroul care răpune monstrul şi mântuie fecioara”, aspectul erotic nu a dispărut, doar că în relaţia erotică fecioară-balaur, acesta din urmă este înlocuit de erou: în mituri şi basme este o regulă, care nu suportă excepţie, ca eroul să ia de soţie pe fata salvată din ghearele monstrului. Se pare că motivul „potolirea foamei monstrului” a înlocuit motivul, mai arhaic, „potolirea foamei sexuale a acestuia”. Dar substituirea nu s-a produs întotdeauna complet, astfel că, în unele texte mito-folclorice.

au supravieţuit suprapuse ambele motive, prevalând însă cel bănuit de noi, mai arhaic. Într-o legendă bănăţeană, „... la o fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare după ce o iubeşte t: (81. p. 482), iar într-un basm rusesc, „Zmeul a apucat-o pe fata de împărat şi a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, aşa că a luat-o de nevastă” (82, p. 315). Într-o variantă românească a legendei Sf. Gheorghe (sec,

al XVII-lea), prinţesa-victimă e împodobită „ca şi la nuntă” şi oferită balaurului de soţie (171, p. 126).

Motivul a supravieţuit şi în credinţele şi presupusele practici ale vrăjitoarelor din Europa medievală, doar că cel „legat” erotic – pentru a-i câştiga bunăvoinţa şi colaborarea – nu mai este balaurul (Draco), ci înlocuitorul creştin al acestuia (Dracul). Timp de cinci veacuri, între secolul al XIII-lea (în anul 1275, la Toulouse, a avut loc prima ardere pe rug a unei vrăjitoare condamnate pentru presupuse relaţii carnale cu diavolul) şi secolul al XVIII-lea, sunt atestate nenumărate execuţii pentru acest delict, în toată Europa (86; 150).

Unul din cele 15 delicte de care se făceau vinovate vrăjitoarele era considerat a fi „împerecherea cu diavolul”, cum scria Jean Bodin la sfârşitul secolului al XVI-lea (La demonomanie des sorcieres, Paris, 1581), cu toate că, în acea epocă, începeau să se audă voci – ca cea a celebrului Jean Wier – care încercau să convingă Inchiziţia că „toate poveştile care vor sa de Lnonstreze relaţiile trupeşti cu diavolii sunt mincinoase” şi că aşa-numitele „vrăjitoare” sunt biete femei psihopate, care au nevoie de îngrijiri medicale şi nu de procese inchizitoriale (Jean Wier, Des prestigiis daemanum et incantationis ac vene, jiciis, Basel, 1563).

Tot în sfera „legării erotice” intră şi unele manifestări de nuditate rituală, atestate pe tărâm românesc şi aiurea încă din cele mai vechi timpuri. Sunt cunoscute riturile apotropaice în cadrul cărora femeile se dezgolesc (şi câteodată mimează actul sexual) în vederea alungării/legării duhurilor rele. La jumătatea secolului al XVIII-lea, arhiepiscopul Moldovei, Marcus Bandinus, a descris un rit de nuditate rituală, Inenit să alunge/lege demonul ciumei: „… într-o noapte obscură 10

fete bătrâne, despuiate, alergară de mai multe ori împrejurul satelor, gesticulând cu săltaturi şi jocuri cu

cântece, (şi) aruncau din mână beţe aprinse... făcând aceasta, românii cred că ciuma nu se va atinge de oamenii goi, ei va avea ruşine..." (83, p. 57). Astfel de practici de nuditate rituală contra molimelor sunt din abundenţă atestate şi la alte populaţii: slavi, finougrieni etc. (41, p. 199). Tot în Moldova, dar la peste trei secole de la mărturia lui Bandinus, sunt consemnate scenarii rituale aproape identice (nuditatea şi circumambulaţiunea rituale, descântecul, amenințarea cu beţe), având însă ca obiect al legării magico-erotice stihiile atmosferice: pentru a alunga grindina, vrăjitoarea „ieşea afară şi-nconjura livada în pielea goală... Mergea îndărăt cu cârja... Sorocea din gură" sau „Cu nişte beţişoare de alun; în pielea goală, se ducea cu beţele lângă iaz şi aducea sau oprea ploaia" (33, p. 126). (Să mai consemnăm faptul că analogia dintre cele două practici rituale nu se opreşte aici. Apotropeu tipic, în cazul ciumei, cămaşa de cânepă expusă la hotar joacă acelaşi rol magic şi în cazul grindinei / 33, p. 126 /.) Practica nudităţii rituale, având drept scop „legarea 14 magică a stihiilor naturale şi a demonilor care le declanşează, are o vechime milenară. Plutarh (Mulierum virtutes, IX), consemnează astfel legenda potrivit căreia Belerophon îl roagă pe zeul Poseidon să declanşeze o furtună-potop care să pustiască ogoarele lycienilor: „Marea înălţându-se venea după el şi acoperea ogoarele. Cum bărbaţii nu puteau să-l înduplece, oricât îl implorau, i-au ieşit înainte femeile, ridicându-şi fustele şi dezgolindu-şi trupurile şi astfel, dându-se el înapoi de ruşine, s-au retras, după cum se spune, şi valurile" (cf. 84, p. 160).

Una dintre cele mai interesante legende, privind „legarea" pe cale erotică a monstrului, este cea a Sfintei Martha care leagă, cu centura sa virginală, înfricoşătorul balaur Tarasque.

În acest caz, cele două topos-uri („legarea" şi „legarea erotică")

s-au suprapus într-o formă spectaculoasă. Scoaterea centurii de castitate şi legarea monstrului Tarasque (la propriu) sunt gesturi a căror semnificaţie simbolică nu este decât foarte vag mascată: Sf. Martha dăruieşte propria sa virginitate balaurului, în vederea „legării" magico-erotice a acestuia.

*

Punând în discuţie posibilitatea supravieţuirii, în forme folclorice, a tradiţiei arhaice referitoare la preoţii-anahoreţi daco-geto-misieni, merită să comentăm unele mărturii istorice şi arheologice, mărturii care, fie au fost neglijate de cercetători, fie au fost abordate din alte perspective decât cea a studiului de faţă şi, mai ales, a rândurilor de mai sus.

Ştim, sau cel puţin bănuim, rolul major pe care l-a jucat balaurul în mitologia geto-dacilor. Nu deţinem totuşi informaţii documentare precise în această privinţă. Cu atât mai mult, nu ne este permis să neglijăm unele texte antice care cuprind oarecare informaţii (chiar dacă vagi şi ambigue) referitoare la aceasta problemă şi, mai ales, privitoare la relaţia care ne interesează acum în mod deosebit – aceea dintre balaur şi preot. Textele despre care aminteam se referă la Galerius (acă. 201 coala 13

juns împărat al Romei) şi la mama acestuia (o preoteasă dacă)...

Dar să vedem pe scurt biografiile celor două personaje istorice, biografii pe care a încercat să le contureze, încă de la începutul secolului al XIX-lea, Gh. Şincai în Hronica românilor.

În prima jumătate a secolului al III-lea e.n., a trăit în Dacia „o preoteasă a zeilor de munte" (Lactantius, De morţi – bus persecutorum XI), cunoscută sub numele romanizat Romula – „originară din regiunile de dincolo de Dunăre" (ibidem IX, 2). În urma deselor şi puternicelor invazii ale carpilor, Romula se vede nevoită să se

stabilească la sud de Dunăre, se pare în localitatea Serdica (Sofia de azi). Emigrarea s-a produs probabil în jurul anului 245 e.n., când este atestat cel mai puternic atac al carpilor împotriva Daciei. În jurul anului 250, la Serdica, se naşte Galeriu, care va îmbrăţişa cariera militară. În anul 293, împăratul Diocleţian (284 – 305) îl ridică pe Galerius la rangul de Caesar şi îl însărcinează cu administrarea Peninsulei Balcanice. În această calitate, el apără graniţa nordică a imperiului (pe atunci la Dunăre) de invaziile succesive ale carpilor, învingându-i de fiecare dată, motiv pentru care primeşte titlul triumfal de Carpicus Maximus (158). Galerius a fost cel mai înverşunat susţinător (după unii, chiar iniţiator) al politicii anticreştine duse de Diocleţian.

La moartea acestuia din urmă (în anul 305), Galerius devine împărat (Augustus al Orientului, în cea de a doua tetrarhie).

sub numele Caius Valerius Maximianus Galerius. Ca împărat roman de origine dacă, se pare că el a recucerit temporar o parte a Daciei, la nord de Dunăre: „Neamul Carpilor a fost atunci biruit şi trecut în teritoriul roman” (Iordanes, Romană.

217), ba chiar „a declarat că este duşmanul numelui de roman şi că vrea să schimbe titulatura imperiului roman cu aceea de imperiu dacic” (Lactantius, De mort, persec. XXVII, 9). După cum susţine Victor Aurelius, Galerius a fost înmormântat (anul

311) în Locus Romulianus (= Romula) – castru şi oraş roman la nord de Dunăre (azi Reşca, corn. Dobrosloveni, judeţul Olt), fostă capitală a provinciei Dacia Malvensis (79). Galerius ar fi numit oraşul astfel, „după numele Romula al mamei sale” (Victor Aurelius, De vita et moribus imp., 40, 16).

Romula – personaj istoric care ne interesează în cea mai mare măsură – este descrisă ca fiind o mare preoteasă

de la nord de Dunăre (mater ejus Transdanuviana, e f. Lectantius), care aducea sacrificii „zeilor de munte”: „... mama lui Galerius era o preoteasă a zeilor de munte (deorum montium cultrix), care aducea sacrificiu aproape în fiecare zi şi-i primea pe slujitorii săi la mese şi ospeţe* (Lactantius, Op. cit.

XI). Nu putem şti cine erau „zeii de munte*; poate zei uranieni, sau zei care locuiau, ca şi Zalmoxis, pe Kogaionon – „muntele (care) a fost socotit sfânt* de către geţi (Strabon, Geogr. VII, 3, 5). Două elemente par să coincidă cu informaţiile pe care le deţinem privind misterele întemeiate de Zalmoxis: a) practica sacrificiilor şi b) practica banchetelor rituale.

a) în privinţa periodicităţii sacrificiilor („aproape în fiecare zi”) este vorba fie de relatarea unor gesturi sacrificiale minore (libaţii, ofrande alimentare), fie de o exagerare a autorului. Lactantius a fost un autor creştin (c. 260 – c. 325), care a scris strict de pe această poziţie, mai ales lucrarea la care ne referim (De mortibus persecutorum), în care a prezentat, de pe poziţia apologeticii creştine, biografiile împăraţilor care au persecutat pe adepţii noi religii. Este deci firesc să-l bănuim de exagerări menite să discrediteze cultul „barbar* şi „păgân* practicat de mama lui Galerius şi să demonstreze că „în sufletul acestei bestii (e vorba de Galerius – n. n), era o sălbăticie înnăscută, străină de sângele roman.

(De mort, per sec. IX). De altfel, exagerări similare (dictate însă de alte considerente), se regăsesc şi la alţi autori antici:

Strabon, vorbind despre cucernicia femeilor gete, citează dintr-o carte (pierdută azi) a comediografului Menandru (secolul al IV-lea î.e.n.), în care un get misogin se plânge că din cauza femeilor se nduc jertfe „de câte cinci ori pe zr (Strabon, Geogr. VII, 3, 4).

b) În ceea ce priveşte „mesele şi ospeţele* organizate de preoteasă, la care se adunau toţi slujitorii săi (viccirios suos), este vorba de ospeţe cultuale, probabil de acelaşi tip cu cele la care Zalmoxis invita „pe cetăţenii de frunte* (Herodot, Ist. IV, 95). „Asemenea scene de banchete rituale – scrie Mircea Eliade – sunt din abundenţă atestate mai târziu de monumentele aflate în Tracia şi în spaţiul danubian* (41, p. 41, vezi tot aici şi bibliografia problemei).

Tot un istoric latin din secolul al IV-lea e.n., Victor Sextus Aurelius, notează că preoteasa Romula – mama împăratului Galerius – era în relaţie erotici cu balaurul (matrem compressam dracone). Autorul latin scrie că Galerius „a îndrăznit să afirme cu obrăznicie că mama sa l-a conceput în chipul Olimpiadei, născătoarea lui Alexandru cel Mare, împerechindu-se cu un balaur* (Victor Aurelius, De vita et moribus imperatorum 40, 17). Ţinând cont de grandomania, în general, a împăraţilor romani din epocă – faţă de care Galerius, nu a făcut excepţie (el a afirmat, de exemplu, că este „născut din zei", cf. Lactantius) – nu este exclus ca legenda să fi fost „construită" de Galerius însuşi. El ar fi putut, în principiu „să fi cunoscut legenda naşterii lui Alexandru cel Mare, nu atât din manuscrise greceşti, cât din tradiţia orală. Dar, mai probabil, este vorba de o interpretatio operată de Victor Aurelius, cu scopul de a-l discredita pe împăratul de origine „barbară", care ar fi avut „obrăznicia" de a-şi fi comparat destinul cu cel incomparabil al eroului macedonean. Această a doua soluţie pare a fi mai credibilă, având în vedere şi faptul că Victor Aurelius – care şi-a scris cartea pe la anul, 360 – a fost probabil influenţat de prima traducere în limba latină a Alexandriei – Historia Alexandri Magni regis Mace

(loniae – traducere, făcută de Iulius Valerius în jurul anului

340, pe care nici Galerius (mort în anul 311), nici

Lactantius (mort în anul 320) nu puteau s-o fi cunoscut. Oricum, fit într-un caz, fie în celălalt, este foarte probabil ca unei credinţe „barbare" (preoteasă geto-dacă în relaţie magico-erotică cu balaurul), cu semnificaţie prea puţin, sau deloc, cunoscută, i s-a suprapus „clişeul" legendei naşterii miraculoase a lui Alexandru Macedon – legendă care îşi începuse deja prodigioasă carieră pe care i-o cunoaştem (159).

Ne oprim aici cu exemplificarea şi comentarea motivului „legarea erotică a monstrului", nu înainte însă de a sublinia, încă o dată, că acesta este din abundenţă atestat în literatura mito-folclorică şi cea istorică, atât pe axa orizontală ai spaţiului, cât şi pe cea verticală a timpului (vezi în acest sens

82, p. 315 – 331 şi St. Thompson – Motij – Index nr. G 243.3, S 228, S 262.1, T 118, ş.a.).

Alte sugestii, extrem de utile temei noastre (relaţia, preot-balaur în spaţiul traco-get), ne oferă relativ recentele descoperiri arheologice. Să luăm un singur exemplu: cele

25 de plăcuţe de argint aurit, aflate într-un vas de bronz»

descoperit în anul 1963 în localitatea Letniţa (regiunea Loveci), din zona nordică a Bulgariei de astăzi (la sud de Turnu Măgurele). Arheologii au considerat tezaurul ca datând din secolul al IV-lea î.e.n. şi, pe bună dreptate, l-au inclus în fondul de artă traco-getică. (160). Din multe puncte de vedere – proveninţă (zonă traco-getă), datare (secolul IV î.e.n.), material folosit (argint aurit), tehnică de execuţie (prin ciocănim…

au repousse), motive iconografice (cavalerul danubian, triskelion etc.) – plăcuţele de argint de la Letniţa fac parte, în mod cert, din seria de obiecte (funerare, rituale sau votive)

realizate la începutul celei de a doua epoci a fierului (La Tene)

şi descoperite atât la nord de Dunăre (Băiceni, Craiova, Pereţii, Poroina etc.), cât şi la sud de Dunăre (Agighiol, Loveţ, Vraţa etc.). În antichitate, această zonă sud-clunăreană (din care face parte şi Letniţa), era locuită de triburi tracice (misi, triaballi, geţi), care erau – în perioada respectivă (secolele V – IV î.e.n.) – încorporate vastului regat trac al odrişilor, condus de dinastia Seuthes.

Pe una din cele 25 de plăcuţe de argint descoperite la Letniţa (s-o numim convenţional plăcuţa nr. 1), apare, stând în picioare, un personaj feminin (161) care ţine în mâna dreaptă o pateră cu mâner canelat, în timp ce cu mâna stângă ţine (mângâie?) gâtul unui balaur tricefal. Această reprezentare iconografică pare a fi similară cu cea de pe o faleră de argint (circa secolul II î.e.n.), descoperită, împreună cu alte piese, la Lupu (comuna Cergău, judeţul Alba), pe care este figurat (din faţă) un personaj feminin ţinând într-o mină un vas cu toarte şi în cealaltă un şarpe mare. Dar spre deosebire de acesta din urmă, balaurul tricefal de la Letniţa este reprezentat arcuit şi sprijinit în coadă, într-o poziţie verticală şi într-o mişcare ascensională, care sugerează înălţarea în văzduh – sub privirile personajului feminin care (probabil) înfăptuieşte un ritual de sacrificiu prin libaţie, cu ajutorul părerei (vezi 106, planşe).

Pe o altă plăcuţă de argint (nr. 2), este figurat tot un personaj feminin (cu părul lung şi sânii marcaţi), care ţine de căpăstru un balaur cu cap de cal, cu coamă stilizată sau cu coroană („regele balaurilor”?). Cercetătorii care s-au ocupat de descifrarea acestui tezaur au identificat personajul feminin de pe plăcuţa nr. 1, fie cu zeiţa Cora, fie cu Ileeate (protectoarea vrăjitoarelor), iar pe cel de pe plăcuţa nr. 2 cu o nereidă (nimfă a mării) întruchipând o semizeiţă sau (Marea)

zeiţă tracica (106, p. 3G5 – 366). Părerea noastră este că ar putea fi vorba de reprezentarea unor preote, se

care îmblânzesc (leagă magic) balauri hidro-atmosferici. Această ipoteză este susţinută de lipsa unor atribute simbolice divine, de simplitatea veşinântului [veşmânt similar poartă preotesele reprezentate pe Thytoriul de la Poroina, judeţul Mehedinţi (107, p. 154 – 157), dar şi femeile gete şi dace figurate pe Tropaeurn Traiani de la Adamclisi şi respectiv pe Columna lui Troian!

şi, mai ales, de sacrificiul prin libaţie operat de personajul feminin figurat pe plăcuţa nr. 1. Ambii balauri nu sunt reprezentaţi, ca de obicei, într-o postură agresivă, ci, dimpotrivă, într-una de supunere totală, iar personajele antropomorfe nu înfruntă monştrii (aşa cum înfruntă balaurul atmosferic, un călăreţ arcaş de pe cnemida nr. 1 din mormântul princiar getic de la Agighiol, judeţul Tulcea, secolul IV î.e.n., cf. 107, p. 45), ci îi leagă, fie la propriu (cu căpăstru), fie magic (prin actul libaţiei).

Revenind la plăcuţa nr. 2, să consemnăm faptul că poziţia oblic-ascendentă a preotesei şi a balaurului hipocefal (ambii figuraţi din profil), precum şi lipsa terminaţiei din registrul inferior al plăcuţei (terminaţie realizată printr-un chenar din semiove, pe care se sprijină, de regulă, personajele din celelalte plăcuţe), dau privitorului sentimentul că cele două personaje ar pluti prin aer. Mai mult decât atât, preoteasa pare că stă călare (cu picioarele de aceeaşi parte) pe spinarea balaurului, conducându-l cu ajutorul căpăstrului. Această postură a fost remarcată şi de I. II. Crişan şi de M. Oppermann (163), care au comentat recent tezaurul de la Letniţa: „un personaj feminin de pe o altă plăcuţă, care călăreşte (s.n.) un cal de mare (hippolcampos) cu corp de şarpe şi cap de cal” (106. p. 236). Desigur, poziţia călare a preotesei rămâne discutabilă, din cauza stângăciei reprezentării, dar însăşi reprezentarea balaurului cu cap de cal şi cu căpăstru este, după părerea noastră un indiciu că monstrul este (sau, cel puţin, poate fi) călărit.

Îmblânzirea balaurului prin punerea căpăstrului şi încălecarea lui au determinat – printr-un fenomen natural de ficţiune mitică – diminuarea aspectului ofidian al acestuia, în favoarea celui cabalin. Şi pentru că mentalitatea mitică nu-şi schimbă în mod esenţial, de-a lungul timpului, coordonatele care o jalonează şi legile care o guvernează, vom regăsi acest fenomen în credinţele populare româneşti referitoare la balaurul norilor şi la solomonarul care îi pune căpăstrul şi-l călăreşte prin văzduh: „Unii mai cred că bălaurul are cap de cal şi trup de şarpe” (8, p. 134). Încălecarea balaurului „ca pl, cal u (33, p. 125; 164, p. 23; 20, p. 54) şi punerea căpăstrului pe capul acestuia sunt gesturi atât de pline de semnificaţii majore şi, în fond, atât de esenţiale în economia scenariului, încât caracterul (aproape obligatoriu) ofidian al balaurului poate fi complet detronat, ca în această legendă culeasă în anul 1977 (!), într-un sat din Munţii Apuseni:

„Zgriminţeşu (=.. solomonarul) prinsă a zăce vorbe neînţălese şi deodată apa s-o tulburat şi o ieşit on cal alb ca neaua. Omu i-o ţipat frâu în cap şi-o pornit. Păre că zboară… Balaur de gheaţă, numa că era sub formă de cal, că aşe l-o chemat zgriminţeşu w (18, p. 166). Balauri sub formă de cai înaripaţi, călăriţi prin nori de vrăjitori cu puteri meteorologice (grabemcijas dijcik), se regăsesc şi în vechi legende sârbo-croate (25, p. 438 ş.a.), iar în unele legende româneşti vehiculul ascensional al solomonarului este o căruţă trasă de cai sau, pur şi simplu, o căruţă care zboară, „ca gândul* 1 (3, p. 43 – 45;

12, p. 810; 39, p. 30). Pentru a reveni la datele oferite de arheologie, să consemnăm, pe de o parte, prezenţa cailor înaripaţi, alături de balauri cu cap de păsări, pe coiful de aur de la Băiceni (comuna Cucuteni, judeţul Iaşi), datând din secolul al IV-lea î.e.n. şi, pe de altă parte, prezenţa unor care înaripate, minate de personaje,

masculine, pe vasul de aur, datat tot din secolul al IV-lea î.e.n., descoperit într-un mormânt princiar în localitatea Vraţa, din nord-vestul Bulgariei (106, p. 218 şi p. 239; 107, p. 110).

Aşa cum am arătat, conform opiniei unor cercetători, pe cele două plăcuţe de argint ar fi reprezentată o zeiţă. În acest caz, situaţia nu se schimba esenţial, având în vedere că preotesele imitau şi dublau gesturile şi comportamentul zeiţei pe care o slujeau. Ar putea fi vorba de zeiţa tracă Bendis, figurată în două ipostaze similare. Bendis – zeiţă a lunii, a pădurilor şi a farmecelor – era considerată ca fiind protectoarea femeilor, fiind adorată de acestea şi slujită anume de preoţesc.

Bună parte dintre cercetători (Tomaschek, Decev, Gh. Muşu, M. Eliade ş.a.), au indicat, ca origine a teonimului Bendis, rădăcina indo-europeană bhendh = a lega (vezi avest. bandayaiti = el leagă, germ, binăen = a lega, a înnoda, rom, bandă, bentiţa etc.) (165). I.I. Russu a respins această etimologie, considerând că atributul „legării 14 este „nu tocmai potrivit semantic pentru un nume de zeitate* 1 (45, p. 59).

Mireea Eliade, dimpotrivă, a demonstrat în mod strălucit, pe de o parte, că „legarea magică" este un atribut esenţial al zeilor magicieni, pe care istoricul religiilor îi numeşte chiar „zei care leagă" (dicux lieurs) şi, pe de altă parte, că de cele mai multe ori acest atribut apare, în mod mai mult sau mai puţin explicit, chiar în numele respectivilor zei. Aceste aspecte se regăsesc, conform opiniei lui M. Eliade, şi la zeiţa traco-frigiană Bendis (Bentis la lituanieni, Bindus la iliri) şi la zeul traco-get Derzelates (Dârzales la traci) (14, p. 135). Teonimul Bendis s-ar traduce, în acest caz, prin (Zeiţa) care le-a gă (110, p. 48) pe cale magică.

Autorii antici elini au identificat-o pe zeiţa tracă

Bendis fie cu Hecate, fie cu Artemis, iar cei romani cu zeiţa Diana.

Hesyehios din Alexandria scria în Lexiconul său: „Bendis:

Artemis la traci, la atenieni sărbătorirea zeiţei Bendis” şi, mai departe, „Marea zeiţă: zice Aristofan despre Bendis, căci este zeiţă tracă”. Pindar o localizează pe Artemis („fiica Latonei, zeiţa cea pricepută la minatul cailor”) în „ţara istriană” (Olimpice, III, 46), motiv pentru care scoliastul o numeşte „istriana Artemis”, după numele Istrului, în jurul căruia trăiesc triburi „care o cinstesc pe Artemis” (Şcolii la Pindar).

Herodot o numeşte pe Artemis printre „singurii zei pe care îi slăvesc (tracii)” (Ist. V, 7). Acelaşi istoric grec aseamănă sacrificiile aduse zeiţei Artemida Regina de femeile (preotesele) din Tracia şi din Peonia (ţinut la nord de Macedonia), cu cele aduse de preotese-fecioare hiperboreene, probabil aceleiaşi zeiţe, căci mormântul lor „se află în curtea sanctuarului Artemidei” (Ist. IV, 34). Transpare aici ideea unei zeiţe „Artemis hiperboreeana” (să nu uităm că Artemis e soră geamănă cu Apolo), idee care apare pregnant la Diodor din Sicilia (Bibi. Ist IV, 51), într-o legendă în care zeiţa este prezentată (ca şi Abaris) venind în zbor din Hiperboreea, într-un car tras de balauri. După ce traversează, împreună cu argonauţii, Pontul Euxin, Medeea intră în Tesalia ca preoteasă a zeiţei Artemis „ce venea din ţinuturile hiperboreenilor”. „Medeea le vesti (oamenilor) că Artemis, călătorind prin văzduh pe un car tras de balauri, străbătuse o mare parte a pământului… pentru a-şi face aşezare statornică unde să-şi întemeieze cultul şi unde să i se dea veşnice slăviri…”. Pentru a demonstra populaţiei misiunea şi puterile cu care era investită de zeiţă, însăşi Medeea „slujindu-se de unele leacuri doftoriceşti, făcu să se ivească chipurile unor balauri, pe care pretindea că-i adusese zeiţa, prin văzduh,

din ţara hiperboreenilor”. De asemenea, şi Ovidiu (Metam. VII) povesteşte despre puterile vrăjitoarei Medeea asupra stihiilor atmosferice şi despre zborurile în văzduh pe care aceasta le întreprindea într-un car tras de balauri (în acest caz însă preoteasa invoca, pa lună plină, prin descântec, pe „întreita Hecate”).

În textul lui Diodor, Medeea este prezentată ca fiind, o preoteasă-misionară care ar fi introdus cultul zeiţei Artemis hiperboreeana (probabil Bendis) în Grecia. Un ecou al unei astfel de legende apare şi la Aristotel; povestind despre întoarcerea argonauţilor pe Istru, filosoful grec aminteşte de „un templu al zeiţei Artemis, înălţat de Medeea” (Povestiri minunate, 105).

Ştim însă că serbarea şi cultul zeiţei Bendis au fost introduse de către traci în Grecia: la Atena (cf. Hesychios şi Xenophon), la Pireu (cf. Platon) etc. În legenda relatată de Diodor (Bibi.

Ist. IV, 52), Medeea pune pe fiicele lui Pelias (regele Tesaliei)

să invoce pe Artemis hiperboreeana cu făclii aprinse într-o noapte cu lună, în timp ce vrăjitoarea invoca zeiţa cu „lungi rugăciuni (descântece) în limba colhica”. Tot despre o procesiune nocturnă cu torţe, în cinstea zeiţei Bendis, organizată „pentru întâia oară” (circa 421 – 422 î.e.n.) de tracii stabiliţi în Pireu, relatează şi Platon (Republica I, 327 – 328). (166).

Odată cu influenţa romană în ţinuturile carpato-dunubiene, numele zeiţei arhaice autohtone Bendis a fost înlocuit cu cel al zeiţei omoloage Diana. Numele zeiţei daco-romane a supravieţuit în folclorul şi, respectiv, în lexicul românesc într-o serie de credinţe şi, respectiv, cuvinte: ziuă – din Diana (Dziana), sânziana – din San (era) Diana, zănatec – (azi) zăpăcit, smintit, bezmetic (dar iniţial) „luat” sau „posedat” de Diana sau de zâne (lat, dianaticus). Această filiaţie cultuală şi etimologică (Diana-

zâna) a fost remarcată şi argumentată de diverşi autori, de la Dimitrie Cantemir (Descriplio Moldaviae), până la Mircea Elinele (111, p. 245), Gh. Muşu (110, p. 19) şi I.P. Culianu (150, p. 344). În folclorul românesc, zânele (sfintele, frumoasele, ielele – „Stăpânele vântului, / Doarrjnele pământului, / Ce prin văzduh zburaţi, / Pe iarbă lunecaţi, / Pe valuri călcaţi”), sunt nimfe aeriene cu puteri magice (probabil, din arhaicul cortegiu al divinităţii sincretice Bendis-Diana), fecioare care, în nopţile cu lună, cântă şi încing hore în văzduh şi despre care se spune că „pocesc” (adorm, paralizează, „leagă”) pe cel care le surprinde dansând şi cântând, sau pe cel care încalcă vreun alt tabu (173).

Am insistat acum, ca şi cu alte prilejuri, asupra motivului „legării” magico, pentru că a fost neglijat de cercetători, în pofida abundenţei atestării sale şi în pofida rolului important pe care îl ocupă în cadrul mitologiei folclorice româneşti. Dimpotrivă, în al le mitologii, acest topos esenţial a fost studiat şi mecanismul său magico-simbolic a fost „desfăcut” până în cele mai mici detalii de savanţi de talia lui Georges Dumezil. (15, p. 17 – 33), Rene Guenon (16, p. 178 – 188), Mircea Eliade (14, p. 120– 163) şi alţii.

Închizând această (poate prea lungă) paranteză, să revenim la solomonar, cu observaţia că gesturile acestuia nu sunt, totuşi, exclusiv (ci doar predilect) magice. Câteva arme din recuzita sa (topor, bâtă, bici), precum şi unele gesturi aparent minore, ni-l prezintă pe solomonar ca fiind un erou care uzează nu numai de mijloace magice, dar şi de cele războinice”. (Solomonarii), când vreau să porniască în văzduh, stau la marginea iezerului cu o carte în mină, dincarea citesc, apoi cu un cârlig (bâtă încovoiată) şi cu un frâu. Dacă a gătat de cetit, dă cu cârligul în apă şi iasă bălaurul. Atunci îi aruncă frâul în cap şi se înălţă cu el în aer” (8, p. 137 şi p. 146), sau în vremea cât se roagă (=

citeşte din carte)

Îngheaţă apa din iezer şi atunci solomonarul merge până la mijlocul iezerului cu toporul ce îl are în traistă, taie la mijloc gheaţa şi atunci se iveşte un balaur" (8, p. 147).

Gesturile solomonarului, aşa cum apar ele în credinţe populare de tipul celor citate mai sus, fac parte dintr-o sferă de semnificaţii mitico-rituale arhaice şi universale. În astfel de cazuri, apa şi „duhul" care o locuieşte se identifică.

A lovi apa, în orice punct, iar mai ales în „centru" („la mijlocul iezerului"), înseamnă, mitic şi ritual, a lovi balaurul care guvernează această stihie. Să ne aducem aminte de ritul de construcţie indian, în cadrul căruia zidarul, ca prim gest consacrator, bate un ţăruş în pământ (într-un punct anume, indicat de magul-astrolog), cu convingerea că ţănişul se va înfige exact în capul şarpelui subteran care susţine lumea (87, p. 72). Amintind de scenariul ritual de construire a unei case, să ne oprim o clipă la scenariul mitic al creaţiei lumii – paradigma arhetipală a tuturor creaţiilor /construcţiilor ulterioare. Într-adevăr, în miturile cosmogonice româneşti, vom regăsi, la altă scară, aceleaşi personaje, aceleaşi arme, aceleaşi gesturi, aceleaşi semnificaţii: „Dumnezeu umblând pe ape, a înfipt toiagul şi s-a făcut pământ" (12, p. 15); sau o legendă luai completă, în care gestul zeului (similar cu cel al solomonarului) provoacă apariţia Dracului din apele haotice primordiale despicate de demiurg: „(Dumnezeu) şi-a aruncat băltagul în apa cea mare. Şi ce să vezi, din băltag crescu un arbore mare, iar sub arbore şedea dracul" (13, p. 90). Într-o altă legendă cosmogonică, cu un fond mai arhaic, cel care a ieşit „la începutul începutul, din hău (l)

ăla de ape" este chiar şarpele-balaur, cel care „a ieşit odată cu copac ăla mare din ape, încleştat în rădăcinile lui" (85, p. 245).

Gestul lovirii apei, ca substitut al gestului lovirii „duhului” ei, îl întâlnim şi în unele colinde româneşti. Eroul, plecat să răpună „duhul de mare” (întruchipare a furtunii marine), nu-l săgetează pe acesta (cum se întâmplă de regulă), ci marea însăşi: „El în lume s-o d-afla / Marea de mi-o săgeta” (88, p. 27). (Să punem în paranteză faptul că această imagine nu ne aduce aminte doar de celebrul rit al goto-dacilor de a săgeta norii de furtună, dar şi de un gest magic al suveranului persan Xerxes I care, fiind surprins de o furtună pe mare în anul 480 î.e.n., a pus să fie biciuite vânt, urile şi aruncate în mare lanţuri pentru a-l încătuşa pe daimonul marin care provocase furtuna; vezi 154).

Nu numai armele solomonarului sunt consacrate (bâta de alun cu care a fost omorât un şarpe, topor de fier descântat etc.), dar şi săgeţile eroului de colindă (săgeata este „sicreată”, sau „de la cer picată”). De asemenea, nu numai solomonarul este predestinat şi iniţiat, dar şi voinicul din colindă, care nu se teme de furtuna marină, nici de „duhul” ihtiomorf care o declanşează, pentru că „… veşmântu-i zugrăvit, /

Scrisă-i marea tulbure, / Scrisă-i marea rotocoală / Cam cu nouă vădurele…” (88, p. 27). „Marea rotocoală” cu „nouă vădurele” este, probabil, o reprezentare simbolică a apei primordiale (a balaurului acvatic) care, în cosmologia populară, înconjoară de nouă ori pământul (155). În credinţele şi legendele populare, şi solomonarul este înzestrat (din naştere) cu o cămaşă miraculoasă care îi dă „putere peste balauri” (8, p. 143). Ca şi solomonarul, eroul colindei nu omoară, de regulă, „duhul” acvatic („Degeaba te sileşti / Pe noi să ne prăpădeşti”), ci doar îl îmblânzeşte („Duh de mare potoli”) (156).

Paralela cu solomonarul nu se opreşte aici. Jmblânzit, „duhul de mare” se oferă să-i fie vehicul aerian eroului de colindă:

„Stai nu mă lovi / Că ţi-oi trebui. / În braţe te-oi lua / Şi te-oi ridica […] Şi ţi-oi dărui cerul cu stelele” sau „Pe aripî te-oi lua, / Sus te-oi ridica, / Sus la munţi cărunţi…” (vezi

80. p. 93).

Acţiunile (convenţional numite) „războinice” ale solomonarului au, de multe ori, ca obiect chiar balaurul, care este lovit în cap, cu toiagul sau cu căpăstrul, din diferite motive devenite, din cauza pierderii semnificaţiilor iniţiale, marginale sau ilogice: pentru că „e prea mic”, sau „prea voios”, sau pentru că „nu e al lui” (3, p. 44; 8, p. 147; 9, p. 188;

39, p. 30). În alte cazuri, solomonarul loveşte, sau doar ameninţă balaurul (nov-ii) cu o „botă” (bâtă), cu care s-a scos o broască din gura unui şarpe (18, p. 164 – 170; 33, p. 125), sau cu o nuia de alun („naşul şarpelui”) cu care a fost omorât un şarpe (vedem valenţele magice ale armelor războinice), cu coasa, sau cu biciul: „Şi-o trecut şolomonarul / Care umblă cu Şercanu (= balaur) / Din zbici o pocnit / Pe iei s-o suit” (19, p. 84). Mai mult decât atât, acţiunea „războinică” a solomonarului asupra balaurului poate fi chiar mortală. În pofida faptului că Traian Herseni nu a găsit „niciun text folcloric care să menţioneze că un balaur-şarpe ar fi fost omorât (de solomonar)” (5, p. 22), astfel de texte există totuşi: fie că solomonarul omoară balaurul pentru a-i vinde carnea în „Ţara Căldurii, de sub răsărit” [sic], fie că un fost solomonar, pentru a mântui colectivitatea de urgia furtunii, aruncă un cuţit „în inima balaurului”, omorându-l (3, p. 42;

8, p. 147 – 149; 12, p. 810; 20), fie că solomonarul „taie capul balaurului” cu toporul (149, p. 154). Este adevărat că astfel de atestări nu sunt foarte frecvente şi, în orice caz, nu în totalitate specifice, o dată ce balaurul reapare de fiecare dată şi înfruntarea se reia mereu. Le-am amintit totuşi pentru a arăta că virtuţile „războinice” ale

solomonarului au supravieţuit şi în această formă clasică şi că solomonarul deţine, de fapt, toate caracteristicile învingătorului de balaur, chiar dacă unele dintre aceste caracteristici ni se prezintă astăzi, aşa cum am mai arătat, într-o formă mascată sau atrofiată Două par a fi principalele mijloace ale solomonarului în înfruntarea sa cu balaurul, şi ambele sunt exclusiv magice deşănţarea (citirea din carte) şi legarea (punerea frâului).

Chiar dacă, în economia legendelor solomonăreşti, armele şi gesturile „războinice” ocupă un loc secundar, totuşi, faptul că (şi felul cum) au supravieţuit acestea, ne face să admitem probabilitatea că, iniţial, ponderea celor două tipuri de acţiuni („magice” şi „războinice”) era mai echilibrată decât ne-o prezintă legendele şi credinţele culese în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. În urmă cu două milenii şi jumătate, de exemplu, geţii (cu siguranţă, preoţii acestora), alungau norii (balaurii) furtunii, uzând simultan de două mijloace apotropaice distincte: săgetarea – gest „războinic”, şi proferarea de ameninţări (descântece) – gest „magic” (Tlerodot, Istorii, IV, 94).

Traian Gherman (8, p. 137) şi, după el, Traian Hersenii (5, p. 18) au susţinut că „balaurii joacă un rol secundar”, pentru că „solomonarii sunt stăpânii lor”. Dimpotrivă, Mihai Coman consideră că «rolul şolomonarului în declanşarea furtunilor şi a grindinei este minor. El nu participă la facerea ei (lucru care ţine de puterea şi menirea balaurului) ci doar la dirijarea ei. Astfel, prezenţa lui în „mitologia cu furtunii pare a fi una strict etiologică… «(4, p. 135). Nu credem că problema se poate pune nici într-un fel, nici în celălalt. Este ca şi cum am pune în discuţie, de exemplu, cine este mai important, Vritra – balaurul vedic care zăgăzuieşte apele cereşti, sau Indra – zeul care îl învinge şi eliberează apele.

Ea fel de importanţi şi de indispensabili, balaurul şi solomonarul sunt doi termeni ai unei ecuaţii mitice

arhetipale (chiar dacă, în acest caz, ecuaţia se prezintă într-o ipostază meteorologică). Primul disturbă ordinea cosmică, al doilea o menţine/o reinstaurează. Or, a menţine sau a re-instaura ordinea cosmică, periclitată de o manifestare stihială, haotică este în ultimă instanţă – un act care se raportează la înfruntarea cosmogonică primordială. Perpetua înfruntare dintre solomonar şi balaur întruchipa, pentru mentalitatea arhaică, însăşi instabilitatea echilibrului – dintre Ordine şi II cos care domneşte în Univers, echilibru instaurat odată cu actul cosmogenezei şi care, de atunci, trebuie să fie menţinut, clipă de clipă, de zeul demiurg şi de preoţii acestuia.

Toate cele spuse până aici ne permit să nu considerăm plauzibilă părerea potrivit căreia „învingătorul/îmblânzitorul balaurului" (categorie din care face parte şi solomonarul), ar fi fost „anexat", la un moment dat, la „mitologia" autohtonă a balaurului. Aşa cum am arătat, părerea noastră este că balaurul şi învingătorul/îmblânzitorul acestuia sunt şi au fost întotdeauna, pentru mentalitatea populară, două entităţi mitice inseparabile. Pe de altă parte, credem posibil ca tradiţia referitoare la solomonari să fi perpetuat, într-o formă populară, tradiţia referitoare la preoţii arhaici care slujeau zeului autohton al furtunii, dublându-i prerogativele mitice şi imitându-i ritual comportamentul. Trebuie ţinut însă seama de faptul că, în afară de degradarea lentă şi continuă a tradiţiei (degradare liniară), datorită evoluţiei în timp a mentalităţii populare, s-a manifestat şi alterarea accelerată, discontinuă a tradiţiei (degradare în trepte), datorită suprapunerilor şi presiunilor culturale exercitate de diverse tradiţii alogene.

Dintre acestea din urmă, pentru problema de care ne ocupăm, trebuie, în primul rând, amintită tradiţia referitoare la regele biblic Solomon. Este interesant şi util de văzut care a fost (când şi cum s-a produs) impactul

dintre ciclul de legende solomoniene şi tradiţia mito-folclorică autohtonă referitoare la solomonari.

4. SOLOMON – SOLOMONAR

Un fapt recunoscut astăzi de majoritatea cercetătorilor este acela că unele trăsături ale figurii solomonarului au fost preluate din ciclul de legende canonice şi, mai ales, apocrife referitoare la faimosul rege biblic Solomon (sec, al X-lea î.e.n.). Influenţa este evidentă, în primul rând, la nivel onomastic: solomonar = Solomon + (sufixul profesional) – ar; fapt care nu a fost însă evident pentru toţi cercetătorii care au abordat această problemă. La sfârşitul sec. al XIX-lea, de exemplu, în decurs de numai 15 ani, s-au formulat nu mai puţin de trei soluţii etimologice, toate eronate, semnate de cărturari de talia lui Sim. FI. Marian, Iosif Vulcan şi Moses Gas te r.

Astfel, în 1870, într-un articol despre „Originea solomonarului", Sim. FI. Marian conchidea: „cred că nu ar sta nimene la îndoială, cum că Solomonariu derivă de la Solomoneu" (139, p. 158). Derivând termenul solomonar din antroponimul Salmoneus (acesta este, de fapt, numele corect al legendarului bazileu grec, care şi-a asumat prerogativele meteorologice ale lui Zeus; cf. Diodor, Bibi. Ist., IV, 68; Virgiliu, Eneida, VI, 585), folcloristul bucovinean s-a folosit de o metodă uzuală în epocă: apelul mecanic la una dintre mitologiile clasice.

Opt ani mai târziu, S. FI. Marian a reluat subiectul, evitând – de data aceasta – să mai facă referiri etimologice (20). Totuşi, într-o notă de subsol, Iosif Vulcan (semnând I.V.) a derivat termenul solomonar din germ, schulmăner, bazându-se probabil pe credinţa populară că solomonarul trece printr-o şcoală de iniţiere. I. Vulcan lasă să se înţeleagă faptul că termenul în discuţie a fost preluat de români de la saşii din Ardeal. În primul rând, în tradiţia germană, omologul solomonarului nu este numit schulmăner, ci jahrende schuler (şcolar rătăcitor) şi, în al

doilea rând, pronunţia solomonar (uzuală în Ardeal) se datorează faptului că, în limba maghiară, numele Solomon – scris Salamon – se pronunţă Solomon.

În 1884, M. Gaster a acordat apelativului în discuţie o etimologie combinată: „Solomonar este rezultatul dintre şolomanţă (de la Salamanca – n.n.) + solomonie (de la Solomon – n.n.) orientul şi occidentul aducându-şi aportul în egală măsură pentru formarea solomonarului „(23). În demonstraţia sa filologică, M. Gaster a plecat de la termenul şolomanţă – numele şcolii magice pe care o urmează solomonarul, şi care apare în această formă într-o unică atestare la W. Schmidt (24). Moses Gaster a fost influenţat de cercetătorul sârb V. Jagic (25), care a încercat să demonstreze faptul că marea majoritate a legendelor privitoare la omologul sârbo-croat al solomonarului, grabancijas dijak, „au pătruns de sus în popor, şi că îşi au originea, în ceea ce priveşte numele şcolii de magie (Vrzino kolo – n.n.), în sfera de legende virgiliene ale evului mediu”. «Dintre şcolile enumerate de profesorul Jagic – a comentat M. Gaster – lipseşte una, şi anume celebra şcoală de la Salamanca, care poate lua foarte uşor locul celei din Toledo din legenda virgiliană. Suntem siguri că din Salamanca s-a format apoi „şolomanţă”, cum se numeşte şcoala (solomonarilor – n.n.) în legendă» (23). Într-adevăr, oraşul spaniol Salamanca era celebru în Europa medievală, nu atât pentru Universitatea sa (una din primele de pe continent, înfiinţată la începutul secolului al XIII-lea), cât mai ales – ca şi Toledo şi Sevilla – pentru şcolile de magie neagră care fiinţau în peşterile din vecinătatea oraşului. Pe la sfârşitul secolului al XV-lea intrările în aceste peşteri au fost zidite, din porunca reginei Isabela, care a sprijinit Inchiziţia spaniolă, în lupta acesteia cu practicile eretice şi necreştine. Însă Moses Gaster n-a demonstrat (şi nici nu ar fi putut să o facă), în ce mod tradiţia medievală a şcolii de magie neagră de la

Salamanca a traversat Europa, din Spania până în ţările române şi, mai ales, cum această tradiţie a pătruns ulterior („de sus în jos”), atât de profund în mentalitatea populară românească. Cu toate că această teorie a fost îmbrăţişată şi de alţi cercetători români (O. Densusianu, Al.

Popescu-Telega / 26, p. 37 /), aserţiunea lui M. Gaster o putem considera, astăzi, ca neplauzibilă şi chiar ca fiind „o eroare filologică” (3, p. 47). La fel despre soluţiile etitnologice propuse de Sim. FI. Marian şi Iosif Vulcan.

În prima jumătate a sec. al XX-lea, N. Cartojan (27), I.-A. Candrea (28) şi alţii, au pus în lumină felul cum s-a născut şi s-a dezvoltat tradiţia referitoare la Solomon şi, mai ales, aceea referitoare la prestigiul său de mare taumaturg.

„Această latură legendară despre marea iscusinţă şi măiestrie

[magică – n.n.] a lui Solomon – scria N. Cartojan – a pătruns în folclorul tuturor popoarelor şi a atras în jurul personalităţii regelui biblic o sumedenie de superstiţii şi legende din alte cicluri” (27, II. p. 63). Deşi astăzi este, în general acceptat faptul că tradiţia solomoniană a influenţat (inclusiv la nivel onomastic), pe cea referitoare la solomonari, merită totuşi să stăruim puţin asupra perioadei probabile şi asupra cauzelor care au determinat, sau doar au favorizat, exercitarea acestei influenţe în spaţiul carpato-dunărean.

Suntem în măsură să propunem o ipoteză de lucru: epoca probabilă în care s-a născut şi a intrat în lexicul românesc termenul solomonar sunt secolele XVII – XVIII (probabil în Ardeal), epocă pe care putem risca să o limităm la perioada circa 1650 – circa 1750. Argumentele pe care se bazează ipoteza noastră sunt următoarele:

1. În „Pravila lui Matei Basarab”, tipărită la Târgovişte în anul 1652, se fac referiri şi la vrăjitori populari cu puteri meteorologice; ei sunt numiţi în text

„gonitori de nori u (57, p. 306). Dacă, la jumătatea secolului al XVII-lea, s-ar fi înţeles prin „gonitori de nori”, ceea ce înţelegem astăzi prin „solomonari 14 şi dacă acest din urmă termen ar fi fost cunoscut şi folosit la acea dată, este de presupus că, pentru a se face înţeles de diferite categorii de cititori, autorul Pravilei ar fi înlocuit sau, cel puţin, ar fi dublat sintagma folosită (gonitori, de nori), cu denulmirea de solomonari. Problema este mai complicată şi de aceea doar o enunţăm aici, urmând să o reluăm mai detaliat peste câteva pagini.

2. Să vedem care ar fi cele mai vechi atestări documentare ale cuvântului în discuţie:

a). Se pare că cea mai veche consemnare a termenului solomonar datează din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, perioadă când a redactat Ion Budai-Deleanu prima versiune a Ţiganiadei (mss. BAR nr. 2G34). Vom luă ca dată convenţională a atestării anul 1795 – data probabilă când autorul şi-a finalizat această variantă iniţială, rămasă fără ecou: ea a fost publicată postum abia în 1875 – 1877 (92). În „Cânticu VI”, un personaj (Ilaicu), se gândeşte cum ar fi fost tratat de oameni, dacă ar fi reuşit să supună balaurul: „Cum că sunt şolomonariu, mi-ar zice / Oamenii având teama de mine /

Şi m-ar cinsti, ca să nu strice / Grindina hotarele cu pâne…” (Ţiganiada I, Vi, 86; cf. 92, II, p. 286). Poetul ardelean trimite, în subsolul paginii, la următoarea notă explicativă – 208

„Şolomonariu, sau Solomonariu – iarăşi un cuvânt, cu care să cheamă în Ardeal ceia care călăresc pe balauri, şi poartă, grindina (bazne ţărăneşti) şi învăţătura lor o zic solomonie” (92, II, p. 286). Nici textul şi nici nota care-l dublează nu şi-au mai găsit locul în versiunea a II-a a Ţiganiudei, cea devenită notorie.

Aceste informaţii sunt importante pentru noi, nu numai, pentru că sunt cele mai vechi cunoscute, dar şi din

alte puncte de vedere. În primul rând, pentru că sunt consemnate ambele variante ale cuvântului: „Şolomonariu sau Solomonariu… *, precum şi cuvântul solomonie, din aceeaşi familie lexicală. În al doilea rând, pentru că termenul este prezentat ca fiind un regionalism („… să cheamă în Ardeal…”) şi ca fiind un termen popular („bazne ţărăneşti”), şi nu ca un termen cult. Faptul că.

este vorba de un cuvânt popular rezultă şi din expresia „iarăşi un cuvânt…”, prin care autorul trimite la o vocabulă, explicată la nota precedentă, şi anume la o particularitate a.

ei: „după obiciaiul norodului de-a vorbi”. De altfel, de o „construcţie” similară beneficiază şi nota imediat următoare celei care are ca obiect solomonarul: „Este o zisă, iar ţărănească* 4.

Cele de mai sus ne îndreptăţesc să credem că apelativul solomonar nu era încă, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, generalizat în lexicul românesc, ceea ce l-a determinat pe autor să însereze nota explicativă, pentru ca termenul să poată fi corect înţeles atât de orăşeni, cât şi de românii din afara Ardealului (vezi, de exemplu, cum îşi justifică poetul nota anterioară: „Aceasta trebuie să tălmăcesc, fiindcă mulţi doară nu vor înţelege”). Faptul că I. Budai-Deleanu limitează spaţiul de circulaţie al cuvântului la zona Ardealului, concordă cu faptul că toate primele consemnări cunoscute ale cuvântului solomonar şi aproape toate din secolul al XIX-lea sunt atestate – aşa cum vom vedea – anume în această zonă.

Este posibil, deci, ca termenul să fi apărut în Ardealul secolelor XVII – XVIII, de unde să fi elnigrat ulterior în celelalte provincii româneşti.

Faptul că manuscrisul primei variante a Ţiganiadei nu a fost datat de autor a ridicat multe probleme istoricilor literari (97, p. 256; 100, p. 130 – 135). Este probabil că această primă versiune a fost finalizată în jurul anului

1795, pentru că, în deschiderea ei, într-o „Epistolie închinătoare, către Mitru Perea…” (anagramă pentru Petru Maior), autorul însuşi scrie următoarele: „Doisprezece ani au trecut… de când eu fui silit a mă înstreina din ţara mea” (92, p. 543). Or, se pare cd. 201 coala 1!

209

că anul „înstrăinărir este 1783, dată când Ion Budai-Deleanu pleacă la Viena (1783 – 1787) şi, de acolo, la Lemberg-Lvov (1788 – 1820). Aceste câteva amănunte biografice ridică o altă întrebare: de când putea să cunoască Budai-Deleanu cuvântul solomonar? Cu siguranţă, dinainte de anul 1783 – când a părăsit pentru totdeauna Ardealul – şi, probabil, din vremea copilăriei sale (1760 – 1772), în satul natal de pe valea Mureşului – spaţiu mirific, despre care îşi va aduce cu nostalgie aminte, printre altele, că avea munţii şi cerul „plini de balaurr (93, p. 558). Informaţiile despre solomonari date de poet, în text şi în nota de subsol din prima variantă a „poemation-ului iroi-comioo-satiric”, sunt foarte corecte şi aproape complete (esenţializate) – semn că Ion Budai-Deleanu era familiarizat cu fenomenul folcloric pe care îl prezenta. Cunoştinţele sale în domeniu erau chiar mai ample, dacă ţinem cont de gesturile tipic solomonăreşti pe care le pune pe seama vrăjitoarei Brânduşa, în versiunea a doua a Ţiganiadei (\, 70 – 76; cf. 94, p. 165 – 167); vrăjitoarea „cheamă cu sila.

balauri din viitoare, le pune căpestre magice, zboară cu ei prin văzduh într-un car desenat de ea pe colb (în legătură cu acest ultim motiv, ca fiind specific legendelor solpmonăreşti, vezi 39. p. 30 şi 12, p. 810).

b). ion Budai-Deleanu nu este singurul dintre corifeii Şcolii ardelene care a consemnat termenul în discuţie. Samuil Micu-Klein a introdus termenul sholomor, ariu, ca articol independent, în al său Dicţionarium valachico-latinum. Fără să găsească echivalentul latin sau german al

cuvântului, învăţatul ardelean a indicat totuşi (informaţie preţioasă), corespondentul maghiar: garabantzăs Diák (96, p. 424). În acest caz, ştim exact când şi unde a încheiat autorul lucrul la dicţionar, datele fiind indicate la sfârşitul manuscrisului: „În Monasterio SSS Trinităţis 1801.10, Marţii. Balasfalvae* (în mănăstirea Sfintei Troiţe. 10 martie 1811, Blaj). Să mai consemnăm faptul că s-a considerat această atestare a termenului solomonar ca fiind cea mai veche (3, p. 39).

c). Având ca punct de plecare dicţionarul rămas în manuscris al lui Samuil Micu, dar fiind o operă colectivă a mai multor reprezentanţi ai Şcolii ardelene (Samuil Micu, Petru Maior ş.a.), aşa-numitul „Lexicon de la Buda* (Lesiconu Românescu – Lăţinescu – Ungurescu – Nemţescu...), a fost tipărit la tipografia Universităţii din Buda, în anul 1825. De data aceasta, termenul românesc şolomonariu a beneficiat de echivalări în toate celelalte trei limbi: latină (imbricitor), maghiară (geircibantzăs deăk) şi gerhiană (der Wattermacher, Wettertreiber, Lumpenmann) (98, p. 654). Anul tipăririi Lexiconului nu este concludent, dat fiind că – aşa cum declară, din titlu, autorii – el a fost redactat „în cursul a treizeci şi mai multoru ani” (98), deci începând cam din jurul anului 1790

(168). Moses Gaster a indicat această atestare a cuvântului solomonar ca fiind cea mai veche (23).

d). În ordine cronologică, a patra atestare este datată

1840, fiind vorba de un articol, semnat Dr. Viasici], publicat într-o cunoscută revistă braşoveană. Iată un fragment din acest articol: „(Peatra înţelepţilor) este la mulţi dintre oamenii noştri cunoscută supt numele Şolomănia. Adică mulţi, gândesc, cum că, dacă cineva peste fire învaţă 13 şcoli acela ştie purta norii, şi a se însoţi cu demonii şi duhuri necurate, care i-ar aduce Cartea Şolomănia numită, şi care carte, care ceteaşte poate să aibă tot ce dereaşte pe această lume” (99).

Articolul – scris în spirit iluminist, „spre stricarea aceşti credinţi deşarte u – este important, pentru că el conţine, se pare pentru prima dată, informaţii privind atât iniţierea solomonarilor („învaţă 13 şcoli” – la fel ca în tradiţiile sârbeşti, croate şi maghiare), cât şi cartea magică a acestora – prezentată ca fiind o piatră-talisman, conţinând nouă litere tainice (vezi reproducerea ei la p. 235, infra).

e). Ulterior, legende şi credinţe, tot ardeleneşti, referitoare la solomonari sunt publicate la Braşov, în 1857, de Fr. Müller şi la Sibiu, în 1866, de W. Schmidt.

Într-o legendă (Die Erben von Salamonis Weisheit), culeasă de Fr. Müller din zona Sighişoarei, se spune: „Împăratul Solomon era un mare vrăjitor. Cu cuvinte magice putea să deschidă sau să închidă cerul, putea să facă să îngheţe apa din lacuri, putea să aducă pe câmpuri rouă, sau să facă să cadă grindina, sau altele asemănătoare (169). Moştenitorii înţelepciunii sale să nu mesc şolomonari” (30). Este, după ştiinţa noastră, prima dată când se consemnează, şi încă într-o formă atât de tranşantă, relaţia dintre regele biblic Solomon şi vrăjitorii numiţi solomonari. Vom regăsi această credinţă, peste aproape un secol, într-un basm bucovinean, cules în

1932: „puterea solomonarilor… o au de la împăratul cel înţelept Solomon, care a stăpânit toate tainele de pe lumea asta” (109, p. 178).

W. Schmidt relatează legende, din zonele Făgăraş şi Sibiu, care conţin principalele coordonate ale scenariului cunoscut: iniţierea la şcoala balaurului, învăţarea limbilor ani

211:

malelor şi a tuturor formulelor magice, în şcoală intră zece ucenici – dar ies numai nouă, cartea solomonarului, scoaterea balaurului din lac, zborul în nori călare pe balaur, stăpânirea stihiilor atmosferice etc. (24).

f). Abia în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, încep să apară primele menţiuni – credinţe şi legende – referitoare la solomonari, din zone româneşti din afara Ardealului, datorate, în special, folcloriştilor bucovineni Sim. FI.

Marian şi Ion G. Zbiera (170).

Desigur, tot acest excurs cronologic îşi are rosturile sale, dar datele privind primele atestări (când? unde 7 ce?), nu pot fi luate în valoare absolută, ci relativă. În general, data primei atestări a unui cuvânt (sfârşitul secolului al XVIJI-len, în cazul nostru), nu este decât un argument necesar, nu şi suficient, pentru că ea nu probează decât vag şi intuitiv epoca (şi eventual zona) când (şi eventual unde) acest termen s-a născut şi a intrat în lexic. De aceea, pentru a susţine ipoteza noastră, aducerea altor argumente pare a fi obligatorie.

3. Tradiţia referitoare la legendarul rege Solomon şi, în special, aceea privind prodigioasele sale cunoştinţe şi practici magice, n pătruns în conştiinţa populaţiei româneşti mai ales prin aşa-numitele hronogreife – „un fel de repertorii de istorie universală 14 care cuprindeau „legende apocrife, în care marile personalităţi ale Vechiului Testament (inclusiv Solomon – n.n.), sunt înfăţişate într-o lumină nouă, prinse în urzeala unor legende pe care nu le întâlnim în paginile Bibliei” (27, II, p. 33 – 35). Cronografe slave sau greceşti au circulat în ţările române încă din secolul al XVI-lea, dar traducerea lor în româneşte şi intensa lor răspândire s-a produs începând din secolul al XVII-lea.

Cea mai veche traducere şi prelucrare – după diferite „cărţi slavoneşti 14 şi „alte izvoade” – este aceea a călugărului oltean Mihail Moxa, din anul 1620. Acest „prim” cronograf însă nu prezintă un interes deosebit în cadrul discuţiei noastre, şi aceasta din două motive. În primul rând pentru că a avut, se pare, o răspândire redusă,

necunoscându-se până în prezent decât trei manuscrise (prototipul lui Moxa şi două copii). Un al doilea motiv al lipsei noastre de interes este acela că scrierea respectivă nu prezintă presupusele calităţi de mare vrăjitor şi de stăpân al demonilor, atribuite, de regulă, lui Solomon în textele apocrife. În „Hronograful lui Moxa", domnia regelui Solomon este prezentată lapidar, într-o singură frază anostă: „Solomon era de 12 îi, rânci stătu împărat; şi făcu besereca Sionului şi împăraţi 40 de ai" (90, p. 354).

Cu totul altfel se prezintă situaţia eu cronografele traduse „după grecie pă limbă rumânească" (ms. BAR nr. 938), traduceri care s-au efectuat „pe la jumătatea secolului al XVff-lea" (27, I, p. 142), sau mai exact: între anii 1637 şi

1G79 (tipul Danovici, după cronograful Cigalas) şi, respectiv, între anii 1631 şi 1687 (după cronograful Dorotei). Iată numai câteva dintre calităţile de mare înţelept şi vrăjitor atribuite lui Solomon, aşa cum apar consemnate într-un hronograf românesc din secolul al XVIII-lea: „Şi au aflat (Solomon) firea a tot ce iaste în lume, a oamenilor, a dobitoacelor, a păşirilor, a gadinilor, a peştilor, a ierburilor, a jivinilor şi a câte ştim că sunt în lume pe supt ceriu şi pre pământ, şi în ape, toate cu înţălepciunea sa le-au aflat, care înţelepciune-i era dată de la Dumnedzău. Aşijderea şi plan iţele şi crângurile şi toată tocmala ceriului şi de supt ceriu ştia şi cum va lega pre diavoli şi cum îi chemă pe numele lor şi toate vrăjile. Aşijderea toate leacurile şi toate doftoriile şi toate ierbile, care de ce leac era. Toate acestea le-au cunoscut Solomon cu înţălepciunea sa..." (102, p. 224).

De la jumătatea secolului al XVIf-lea, până la începutul celui de al XIX-lea, cronografele – aceste „istorii universale", devenite adevărate cărţi populare – „au circulat de o manieră de-a dreptul impresionantă, sub forma a zeci şi zeci de cepei manuscrise, pe o arie întinsă,

incluzând toate cele trei provincii româneşti" (91, p. 46). În această perioadă, cronografele de sorginte bizantină au ieşit din cercul relativ închis al lumii clericale şi – cum a observat N. Cartojan – „au pătruns, prin cărturarii mărunţi, în masele adânci ale poporului şi au lăsat în folclorul nostru urme care dăinuiesc până astăzi" (31, p. 246).

Nu numai calităţile taumaturgice atribuite lui Solomon, ci şi cele sapienţiale, au impresionat puternic mentalitatea populară românească, apărând, într-o mulţime de texte folclorice, figura celui numit „Preminte Solomon" – personaj atât de îndrăgit şi de popular, încât şi-a pierdut, în timp, coordonatele spaţio-temporale care îl defineau. El devine, de multe ori, contemporan şi consătean cu povestitorul, iar oamenii apelează la sfaturile lui ca la cele ale unui moşneag înţelept din satul lor (vezi 28, p. 91 şi povestea „Preminte Solomon şi cele două fete" – 109).

4. Un alt fenomen socio-cultural care a contribuit, credem, în mare măsură la trecerea vrăjitorilor populari sub; patronajul lui Solomon, a fost ofensiva declanşată de Biserică, în secolele XVII – XVIII, împotriva practicilor păgâne şi vrăjitoreşti. Este o epocă în care Biserica ortodoxă română s-a simţit suficient de puternică şi de organizată pentru a încerca să diminueze amploarea acestei mentalităţi, considerată nu numai ca fiind nocivă, dar şi concurentă. Acţiunea nu a fost dintre cele simple. În această parte a Europei nu ar fi fost nici posibil, nici recomandabil, un război făţiş şi total împotriva vrăjitoriei, de tipul celui purtat, începând din secolul, al XIII-lea, în vestul şi centrul continentului unde, conform;:

unei statistici, numărul celor executaţi sub învinuirea de-a fi.

practicat vrăjitoria s-a ridicat la aproape 10 milioane (50, p. 54). S-ar putea ca acest număr să fi fost chiar mai.

n-are, dacă ţinem seama, pe de o parte, de faptul că la data redactării statisticilor respective (1794) o informare exhaustivă asupra execuţiilor din toate colţurile Europei era practic imposibilă şi, pe de altă parte, de faptul că au mai fost semnalate execuţii de vrăjitori (chiar dacă sporadice şi ilegale) şi în secolul al XIX-lea (86, p. 176).

Spunem că o astfel de „cruciadă" din partea ortodoxiei române nu ar fi fost posibilă la nivelul Evului Mediu, pe de o parte, datorită relativ slabei organizări a Bisericii şi, pe de altă parte, datorită toleranţei religioase de care a dat dovadă ortodoxia română de-a lungul timpului (103, p. 91 – 92). Spunem, de asemenea, că un „război" de acest tip nu ar fi fost, recomandabil, în ţările române, pentru că rezultatele lui ar fi putut să fie contrare celor aşteptate, compromiţând însăşi doctrina creştină în ochii populaţiei, care practica un soi de creştinism popular, cu slabe trăsături dogmatice şi, în schimb, cu viguroase filoane magico-păgâne. Gesturile şi practicile magice dublau efectiv toate acţiunile şi evenimentele, fie ele individuale sau colective, sociale sau naturale etc. Iată, de exemplu, ce scria învăţatul bănăţean Dimitrie Ţichindeal, care a tradus („de pre limba serbiască... în limba daco-romaniască") şi a adaptat, la realităţile româneşti, cartea lui Dositei Obradovici Sfaturile a înţeleajerii cei sănătoase (Buda, 1802, p. 37): „... din vremile cele de demult s-au obicinuit românii cu descântece şi vrăji, şi până în zioa de astăzi le ţin (în să prostimea), aşa cât, când se nasc, vrăjesc, când se botează, vrăjesc, când se însoară sau mărită, vrăjesc, când intră în biserică, când stă în biserică şi când iasă din biserică tot vrăjesc, la sărbători mari vrăjesc, când se betejesc, când mor încă vrăjesc, şi pentru ca să poată merje sufletul la Dumnezeu încă vrăjesc, când cumpără când vinde, când merg să fure, când merg la judecată, vrăjesc, şi toată întâmplarea şi tot beteşugul au a lor osibite descântece şi farmece" pe care „oamenii cei

proşti le ţin şi le cred că pe nişte leji fireşti şi dumnezeieşti” (32, p. 341). Am putea crede să pasajul reprodus mai sus ar fi un simplu exerciţiu de retorică şi că autorul ar fi exagerat, scriind de pe poziţiile dogmatice ale iluminismului raţionalist, dacă nu am şti, din multe alte surse istorice sau folclorice, că tabloul prezentat este veridic. În acest context, vrăjitorul era privit de popor ca fiind un om superior, având putere nelimitată – care concura însăşi puterea divină („Dinaintea fermecătoarei şi Dumnezeu se dă în lături” – spune un vechi proverb românesc [49]). El se bucura de un statut social practic intangibil. Iată, descris de acelaşi autor, în aceeaşi lucrare, un eveniment petrecut într-un sat din Banat, la sfârşitul secolului al XVIII-lea: „D. Ioann Petrovici, protopresviterul Hasiaşului, la anul 1794, fiind eu învăţătoriu tinerimii în Belinţi, îndată după ce au înţeles că au venit aci, în sat, vrăjitoarea de ia Drago eşti, au poruncit de au prins-o şi luând de la dânsa făina, cucuruzul, lingurile, cocoşii, blidele, pânra şi alte toate carele căpătase vrăjitoarea cu minciunile ei şi împărţindu-le seracilor, iară pre dânsa cu ruşine au scos-o afară din sat şi cu paze trimeţind-o din sat în sat, până la Drăgeeşti, spunându-i că supt mai grea pedeapsă va fi, de se va mai arăta. Dană ce ziceau oarpenii?

Strigau zicând că protopopul nostru n-are ieajeţi. e mai rău decât turcul, că nu lase vrăjitoarele în sat (s.n.)… Multe nevoi şi supărări de la oamenii cei proşti capătă aceia care vreau să le strice sărbătorile cele idoleşti şi obiceaiurile cele bătrâne” (32, p. 341 – 342).

Din motivele prezentate, sau doar enunţate mai sus, o vânătoare propriu-zisă de vrăjitori nu s-a produs în această epocă, în Moldova şi Ţara Românească. Reprimări sângeroase nu sunt semnalate în aceste provincii, decât în cazuri de excepţie: în anul 1714, de exemplu, din ordinul domnitorului

Ştefan Cantacuzino, a fost zidită de vie o „vrăjitoare” şi spânzurate alte două, pe motiv că au făcut vrăji necurate asupra soţiei suveranului (86, p. 164). Datorită dominaţiei Bisericii catolice şi, mai ales, a prezenţei iezuiţilor, cu totul alta a fost situaţia în Transilvania, unde în secolele XVI, XVII ŞI XVIII sunt atestate (la Cluj, Braşov, Sibiu, Mediaş, Sebeş, Tg. Mureş ş.a.), sute de arderi pe rug, sau alte pedepse e xemplare aplicate presupuşilor vrăjitori. Faţă de situaţia din Europa centrală şi occidentală, în Transilvania acest fenomen a început relativ târziu (primele arderi pe rug, atestate documentar, s-au produs la Cluj, în 1565) şi s-a prelungit până

la jumătatea secolului al XVIII-lea (66, p. 154 – 162).

Într-o carte din 1854, trecând în revistă vrăjile şi acţiunile magice practicate de românii din Transilvania, folcloristul Fr. Müller se declara surprins că „nu se găseşte atestat niciun proces de vrăjitorie îndreptat împotriva unor valahi” (50, p. 57). Şi alţi autori (Artur Gorovei, de exemplu) au susţinut că judecăţile şi execuţiile priveau în exclusivitate pe „vrăjitorii” din rândul populaţiei maghiare şi săseşti din Transilvania. Astfel de aserţiuni nu sunt doar ilogice, dar nici conforme cu realitatea. În anul 1753, de exemplu, la Tg. Mureş a fost condamnat la moarte, pentru vagabondaj şi vrăjitorie „şi ars pe rug pe malul Mureşului un „vrăjitor” român –. Tânos Olân (Ion Valahul). Este, de altfel, ultima semnalare documentară privind execuţia unui presupus vrăjitor din Transilvania (86, p. 160). Im câţiva ani după această dată (în 1758), împărăteasa Maria Tereza i-a alungat pe reprezentanţii ordinului iezuiţilor şi a pus capăt execuţiilor de acest fel. (39, p. 88).

Persecuţiile vrăjitorilor din Ardeal au determinat probabil, sau doar au favorizat intrarea vrăjitorilor sub patronajul – inclusiv onomastic – al semi-legendarului rege Solomon. Perioada sângeroaselor campanii antivrăjitoreşti din Transilvania (1565 – 1753) premerge şi se suprapune

perioadei probabile (circa 1650 – 1750) în care s-a produs fenomenul lingvistic de care ne ocupăm.

Chiar dacă Biserica ortodoxă română nu i-a supus pe vrăjitori la focurile rugurilor, în schimb i-a ameninţat cu „locurile Gheenei” şi cu „chinurile iadului”. În reprezentările iconografice ale „Judecăţii de apoi” de pe bisericile Moldovei secolului al XVI-lea (Probota, Voroneţ, Moldoviţa etc.) sunt (con) damnate grupuri etnice de alte confesiuni, fie necreştini, fie neortodocşi: evrei, turci, tătari, armeni, latini, arabi, etiopieni etc. (35, I, p. 241 – 264 şi II, p. 121 – 145). Ulterior, în secolele XVII ŞI XVIII, pe zidurile bisericilor din Maramureş, până în Ţara Românească, în reprezentările iconografice ale acestei teme se manifestă o tendinţă sensibil diferită, fiind înfierate, de această dată, păcatele şi deprinderile rele ale oamenilor. Este perioada când simbolurile şi motivele teologice tipice sunt adaptate la realităţile sociale ale epocii şi ale regiunii respective. Astfel, în această epocă, alături de damnaţi ca „mincinosul", „scumpul”, „crâşmarul”, „care nu face coconi”, „care omoară prunci", sunt supuşi „chinurilor iadului” şi vrăjitorii – ca „fermecător(ul)”, „care ia mana vacilor”, „bosorcoaia” (34, p. 94 – 95; 171, p. 118) – aşa cum apar, de exemplu, reprezentaţi pe un mare număr de biserici: Hurezu (1693), „Buna vestire” – km. Vâlcea (1747), Poienile Izei – Maramureş (1794), Rotăreşti – Bihor (sec. al XVIII-lea) etc. În alte reprezentări iconografice ale „Judecăţii de apoi” figurează, alături de diverse păcate etico-sociale, şi acelea ale „vrăjitoriei” şi „slujirii idolilor”, ca în „Ikoana înfrikoşatei judecăţi…”, reprodusă de Sim. FI. Marian (36, p. 456). Acest tip de reprezentări iconografice a fost influenţat de texte apocrife şi de legende hagiografice: „Călătoria Maicii Domnului la iad” (171, p. 117), „Apocalipsul Sfântului Apostol Pavel” – tradus în româneşte în secolul al XVI-lea (37, p. 469), „Viaţa şi

minunile Sfântului Vasile cel Nou” – sf, sec, al XVII-lea – încep, sec, al XVIII-lea (27, IF, p. 202) ş.a.m.d. În ultimul text menţionat, de exemplu, sunt descrise cele 24 de „vămi” prin care trece sufletul după moarte, printre care este şi „vama fermecătoriei, vrăjitoriei… şi chemării dracilor” (27, II, p. 207). Aşa cum vom vedea, lupta bisericii ortodoxe împotriva practicilor magice s-a desfăşurat şi pe cale livrescă, cu rezultate însă relativ modeste în rândul populaţiei (175). Dimpotrivă, reprezentarea vizuală – care putea fi deci „citită” de omul de rând, analfabet – a vrăjitorilor, supuşi „chinurilor iadului”, unde este „muncă amară şi Kerişnire de dinţi”, în opoziţie cu redarea „celor drepţi”, care beneficiază de „sadurile şi pl, netol raiului”, a impresionat puternic, atât pe cei care practicau vrăjitoria, cât şi pe cei care apelau la serviciile acestora (172). Această „teologie vizuală”. cu o deosebită forţă de sugestie, a avut, în epoca de care ne ocupăm, „un rol deosebit în pedagogia şi morala creştină” – cum observă mitropolitul N. Vornicescu (57, p. 496).

Aşa cum am Amintit deja, ortodoxia română a luptat împotriva practicilor magice şi păgâne şi prin intermediul textelor, care înfierau aceste practici şi puneau sub semnul unor severe pedepse duhovniceşti atât pe vrăjitori (inclusiv pe „gonitorii de nori”), cât şi pe „ceea ce merg pe la vrăjitori” (Pravila de la Târgovişte, 1652) sau „ceea ce aduc vrăjitori la casele lor” (Şapte taine a bisericii, 1645) (vezi 112, p. 116). Astfel de texte erau redactate în primul rând pentru uzul clericilor, nu doar pentru a-i stimula la o campanie antivrăjitorească şi antipăgână în rândul enoriaşilor, dar şi pentru a eradica practicile magice din chiar rândul lor. Texte de exorcizare a diavolului („a dracului din ape”), scrise şi transcrise de preoţii români din Transilvania, sunt atestate încă din a.

două jumătate a secolului al XVI-lea, iar practicile magice ale acestora, „nu numai de exorcizare, dar şi de

sorocirea.

dracilor ca să intre în vrăjmaşii românilor 14, au rămas faimoase până spre sfârşitul secolului al XIX-lea (90, p. 142 – 145).

Revenind la campania livrescă, purtată de ortodoxia română împotriva mentalităţii şi practicilor magice, să consemnăm faptul că traducerea, prelucrarea sau chiar redactarea în limba română a unor astfel de texte (manuscrise sau tipărite), s-au bucurat de o amploare deosebită, în epoca de care ne ocupăm. Iată câteva titluri de astfel de cărţi (texte) apărute de-a lungul a doar câtorva decenii din secolul al XVII-lea: „Pravila aleasă" – 1632, „Pravila bisericească de la Govora" - 1640, „Şapte taine a bisericii" – 1645, „Pravila lui Vasile Lupu" sau „Cartea românească de învăţătură" – 1646, „Pravila lui Matei Basarab" sau „îndreptarea legii" – 1652, „Cărţile ceale mincinoase, pre care nu se cade a le ţinea şi a le ceti careptu credincioşii hristiani" – 1667– 1669, „Aşezământurile Vlădicăi Sava pentru folosul preoţilor, a beserecilor şi a creştinilor" – 1675, „Mărgăritare, adică cuvinte de multe feluri a celui întru sfinţi... Ioan... a lui Zlatoust (Pentru mincinoşii proroci şi cei fără Dumnezeu eretici)" – 1691 etc.

Trecând în revistă diferitele forme în care s-a manifestat campania împotriva practicilor păgâne şi magice, nu ne-am propus să prezentăm o imagine globală, ci doar câteva coordonate ale fenomenului pe care l-am supus atenţiei, fenomen care a atins apogeul, după opinia noastră, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

*

La astfel de acţiuni pluridirecţionale şi conjugate, nu au putut să lipsească reacţiile. Vrăjitorii s-au aflat în situaţia de a trebui să-şi tăinuiască şi să-şi mascheze practicile şi statutul, inclusiv prin folosirea de eufemisme pentru a le denumi. Astfel de reacţii sunt logice şi fireşti;

ele au supravieţuit până târziu, fiind atestate chiar şi în sec» lui al XX-lea.

Astfel, Gh. Pavelescu observa, în anul 1945, că unele dintre motivele „care împiedică sau limitează” contactul cu „des cântătorii*, din zona Munţilor Apuseni, sunt teama manifestată de aceştia faţă de preot şi jandarmi şi rezerva faţă de „Domnii de la oraş” (39, p. 88 – 89). Alţi autori contemporani, trecând în rezistă coordonatele esenţiale ale statutului vrăjitorului din satele româneşti, conchid pertinent: «De obicei, individul specializat [în practici magice – n.n.], nu afirmă explicit condiţia sa de „vrăjitor*» (40, p. 63). Studiind practicile magice în zona Banatului, 1. I. Popa a observat, de asemenea, că „vrăjitoarea* chestionată de el nu se numea pe sine vrăjitoare şi nu vorbea de vrăjit, ci de căutat, ghicit, descântat etc. Şi că nu a putut începe cu ea discuţia despre practici magice, decât după ce i-a câştigat încrederea, impresionând-o cu cunoaşterea câtorva descântece (38, p. 157). O explicaţie în acest sens a încercat Enea Hodoş: «E uşor de înţeles că persoana care se ocupă cu vrăjitoria – o meserie prigonită de autorităţi – mai totdeauna îşi va tăgădui meseria, zicând că „nu vrăjeşte", „nu farmecă", ci numai „descântă" ca să „desfacă" sau să „dezlege" – ceea ce este permis, căci însăşi biserica are „rugăciuni de dezlegare"» (114, p. 5).

(înainte de a trece mai departe, trebuie să lămurim, pe scurt, o problemă controversată de terminologie populară. De fapt, termenii descântec, vrajă şi, respectiv, farmec nu erau, iniţial decât sinonime care desemnau acelaşi tip de acţiuni / incantaţii magice. Ceea ce le deosebea era doar originea lingvistică diferită: latină, slavă şi, respectiv, greacă. Totuşi, evoluţia semantică ulterioară a acestor termeni a produs unele diferenţe notabile: a vrăji şi a fermeca desemnează, de regulă, practici magice ofensive, pe când a descânta, a desface, a dezlega desemnează acţiuni magice defensive – conform şi

prefixului cu sens privativ des (z) –, care indică, de regulă, o reacţie la o acţiune anterioară, [veizi şi 39, p. 49}. Mai mult decât atât, din motivele enunţate, în popor a ajuns să se creadă – aşa cum atestă legendele – că „descântătoarele îs lăsate de Dumnezeu, iar fărmăcătoarele... îs de la necuratul" [55, p. 636]).

Extrapolând datele de mai sus şi ţinând cont de toate aspectele prezentate în paginile anterioare, putem conchide că, în epoca luată în discuţie (secolele XVII – XVIII), vrăjitorii populari – din instinct de autoconservare, fiind prigoniţi din atâtea direcţii şi condamnaţi în atâtea feluri – şi-au căutat un „nume" în spatele căruia să se ascundă sau, mai exact, care să le protejeze practicile şi statutul. Numele „marelui vrăjitor" Solomon răspundea cum nu se poate mai bine acestui deziderat. Solomon era, simultan, „regele! pa tronul vrăjitori lor dar şi, un prestigios personaj biblic a cărui tradiţie nu numai că era acceptată de Biserică, dar era intens vehiculată, în acea epocă, atât prin textele canonice, cât şi prin legendele apocrife cuprinse, mai ales, în hronografe. Pare deci plauzibil faptul că vrăjitorii populari au intrat sub patronajul simbolic al legendarului Solomon, în încercarea de a îmblânzi prigoana din partea autorităţilor laice şi ecleziastice şi, nu mai puţin, de a mări prestigiul statutului lor în ochii populaţiei. Este foarte posibil ca acest fenomen să se fi materializat anume, sau mai ales, în Transilvania, zonă unde, aşa cum am văzut, prigoana şi pedepsele la care au fost supuşi vrăjitorii, în perioada în discuţie (secolele XVII – XVIII), au fost sensibil mai severe decât în celelalte provincii româneşti. Un argument care pledează pentru această ipoteză este şi faptul că primele atestări ale denumirii de solomonar (sfârşitul secolului XVIII – începutul secolului XIX), le găsim anume în această zonă.

Odată cu intrarea vrăjitorilor sub patronajul legendarului Solomon, nu a mai fost nevoie decât de un

singur pas pentru a se naşte şi a intra în lexicul popular o bogată familie de cuvinte: a solomoni (a vrăji), solomonit (vrăjit), solomonie (vrăjitorie sau carte de vrăji), solomonar (vrăjitor) etc. Probabil că, iniţial, sensul cuvântului solomonar era în general acela de individ care produce acţiuni magice: vrăjitor, vraci, cititor în stele etc., sensuri care, marginal, s-au păstrat până târziu (vezi 176). Ulterior, dar până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, sfera semantică a cuvântului solomonar s-a restrâns, desemnând cu predilecţie pe vrăjitorul specializat în guvernarea stihiilor atmosferice. Cel puţin două sunt cauzele care ar fi putut determina acest fenomen delimitare semantică a termenului: a) spre deosebire de ceilalţi vrăjitori populari, solomonarul are statutul vrăjitorului „total" şi „adevărat" („Solomonarii sunt adevăraţi vrăjitori sau fermecători" – 50, p. 75); el este predestinat, este supus unei severe şi prodigioase iniţieri, locuieşte în afara colectivităţii, acţiunile, sale sunt doar cele dictate de statutul său, duce o viaţă ascetică, are costumaţie, recuzită, înfăţişare şi comportament specifice etc. b) atributele cele mai spectaculoase ale legendarului Solomon, care au impresionat probabil în mod deosebit imaginaţia populară (putinţa de a lega demonii, de a zbura prin văzduh, de a stăpâni fenomene la atmosferice etc.), sunt tocmai acelea specifice şi solomonarului.

Cum spuneam, acest fenomen de restrângere semantică a termenului s-a produs, în bună măsură, până la sfârşitul secolului al XVI 11-lea, o dată ce primele atestări (de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea), acordă cuvântului solomonar anume acest sens limitat.

5. GONITOR DE NORI – SOLOMONAR

Dacă privim ca fiind plauzibile aserţiunile de mai sus – în special aceea că termenul solomonar este o achiziţie relativ recentă în limba română (secolele XVII – XVIII) –

atunci se ridică, în mod firesc, o altă întrebare: care era termenul prin care era denumit vrăjitorul cu atribute meteorologice înainte de această epocă şi, deci, înainte de spectaculoasa substituire de care am vorbit? Un răspuns cert şi argumentat este deocamdată imposibil de dat, având în vedere sărăcia informaţiilor pe care le deţinem privind această problemă. Câteva comentarii şi-ar putea, totuşi, dovedi utilitatea.

În „Pravila lui Matei Basarab", sau „îndreptarea legii" (tipărită la Târgovişte, în anul 1652), – care cuprinde, printre altele, texte prin care sunt înfierate diferite tipuri de vrăjitori – se fac referiri şi la vrăjitori cu puteri meteorologice. Iată pasajul care ne interesează: „Carii urmează obiceaiurile păgânilor şi vrăjilor... şi carii se dau la ceea ce poartă urşii, sau alte hieri către batjocura şi rătăcirea celor mai proşti... şi celora ce spun neamul omului şi carii cred vrăjitorilor, fermecătorilor şi celor ce să cheamă gonitori de nori, poruncit-au de acestea sfântul săbor şase ani să cază... * (57, p. 306).

În legătură cu acest text merită să facem câteva precizări. Pe când majoritatea vrăjitorilor sunt definiţi şi denumiţi prin acţiunile magice pe care le efectuează – „cei carii cheamă dracii*, „cei carii citesc stelele*, „cei ce poartă baiere", „cela ce varsă ceară sau plumb* etc. (57, p. 185) – în schimb, în cazul care ne interesează, formula utilizată este uşor, dar esenţial, diferită. În locul formulării uzuale – de tipul „cei ce gonesc norir – se apelează la o formulare de excepţie – „cei ce să cheamă gonitori de nori. Precio) ţ zarea nu este gratuită; formula utilizată ne lasă să înţelegem că acest gen de vrăjitori cu atribute meteorologice erau numiţi (sau se autointitulau) „gonitori de nori".

Comentând pasajul respectiv din „Pravilă... I.-A. Candrea i-a identificat, fără să argumenteze, pe „gonitorii de nori" cu". solomonarii" (29, p. 171), dar aserţiunea sa

este discutabilă. Sigur că din marea „breaslă” a vrăjitorilor „gonitori de nori” face parte şi solomonarii, dar aceştia din urmă au un statut şi comportament distincte, inconfundabile. Solomonarii sunt nu numai gonitori de nori, ci şi gonitori pe nori. În al doilea rând, trebuie să ţinem seama de faptul că textul citat din „pravila lui Matei Basarab” (1652) nu se referă nici la o situaţie strict românească, nici anume la epoca secolului al XVII-lea. Pasajul respectiv este o preluare din limba greacă a Canonului 61, adoptat de Sinodul ecumenic trullan, sinod convocat la Constantinopole, în anul 691, de către împăratul Justinian al II-lea, în vederea completării hotărârilor adoptate la precedentele două sinoade ecumenice – al V-lea (533) şi al VI-lea (680 – 681) – în materie de disciplină canonică. Scopul acestui sinod, numit şi cinci-şase (Quinisextum), a fost – aşa cum observa un comentator – acela de „a re/forma viaţa creştină şi a sfârşi cu cele din urmă resturi ale iudaismului şi păgânismului” (113, p. 17).

Iată forma în care a fost redactat, la sfârşitul secolului al VII-lea, unul dintre cele 102 canoane adoptate de respectivul sinod: „Canonul 61: să cadă sub canonul (penitenţei)

de şase ani... cei ce trag după sine urşi, sau alte dobitoace de acest fel, spre distracţia şi vătămarea celor mai simpli, şi cei ce spun norocul şi ursita şi genealogia şi multe lucruri de acest fel... şi cei ce se zic gonitori de nori şi vrăjitori, şi cei ce confecţionează amulete, şi prezicătorii” (51, II, p. 433).

Ştim că preoţii arhaicelor populaţii europene (romani, greci, traci, celţi etc.) aveau şi atribuţii meteorologice de alungare a norilor (de furtună, de grindină), şi canonul sinodal citat mai sus este un indiciu că astfel de practici au supravieţuit, cu toată opoziţia Bisericii creştine. Practici de gonire a norilor de furtună,

prin săgetare şi prin ameninţare, sunt atestate la geţi încă din secolul al V-lea î.e.n. (cf. Herodot)

În primele secole ale erei noastre, preoţii magi alungau norii de furtună şi (mai ales) pe cei de grindină, fie (ca în Argolida) prin sacrificii oferite zeilor (Seneca, Neiturales quaestiones IV, 6), fie prin descântece (carmina) (Pliniu, Hist, nat.

XXVIII, 2), fie (ca în Corint) „prin sacrificii şi cuvinte magice" (Pausanias, Călăt. În Grecia II, 34, 4). Autorul latin

Columella (De re rustica – secolul I e.n.), vorbeşte şi el de „gonitori de nori" (nubijugus), iar Palladius (secolul IV e.n.)

descrie felul în care erau alungaţi, pe cale magică, norii de grindină: „cruentae secures contra caelum minaciter levantur" (contra cerului se ridică, în mod ameninţător „securi însângerate – De agricultura I, 35). La aproximativ o sută de ani după sinodul trullan de la Constantinopole (691), în vestul Europei, Carol cel Mare (768 – 814) se vedea obligat să ia măsuri similare împotriva magicienilor cu puteri meteorologice (tempestarii). Într-o lege cuprinsă în Capitularies (I, 83), Carol cel Mare proscrie pe cei care pretindeau că pot să alunge norii de grindină şi de furtună, îndreptând către cer prăjini lungi, în vârful cărora erau prinse benzi de hârtie, cuprinzând înscrisuri magice. Legile promulgate de Carol cel Mare nu au avut însă efectul scontat. Tempestarii, purtători ai norilor de furtună („iles meneurs des nuees"), erau semnalaţi în secolul al XIII-lea de Toma d'Aquino; ulterior, Inchiziţia îi ardea pe ruguri pe vrăjitorii care pretindeau că pot genera şi conduce norii de grindină (174, p. 45).

Revenind la Canonul 61 al Sinodului ecumenic trullan.

să menţionăm faptul că prevederile acestuia le

regăsim, simplificate, într-un nomocanon (colecţie de legi şi canoane) numit Pidalion sau Karma Korabiei, înţelese a Katoliceştei şi apostoleştei Biserici a Ortodocşilor, tradus din greceşte, prelucrat şi tipărit de mitropolitul Veniamin, la mănăstirea Neamţ, în anul 1844: „Descântătorii, fermecătorii, maghii, purtătorii de urşi, izgonitorii de nori, bârfitorii, vrăjitorii şi matematicii (181) să se lepede de biserică" (52). Dacă prin" (iz) gonitor de nori" s-ar fi înţeles anume „solomonar", este de presupus că cel care a tradus şi a redactat în limba română nomocanon-ul, ar fi înlocuit sau, cel puţin, ar fi dublat expresia folosită cu aceea de solomonar – termen care, aşa cum am văzut, era cunoscut la acea dată, chiar dacă prima atestare documentară în Moldova este ceva mai târzie. Încercarea de a aduce „la zi" şi la situaţia locală era firească şi chiar pare să fi preocupat traducătorul, aşa cum reiese, de exemplu, din felul în care a tradus/redactat un alt canon (al Sinodului al V-lea ecumenic – an 553), prevedere sinodală care înfiera pe preoţii care descântau de samcă: „se cuvine a se caterisi şi preoţii acei ce cetesc la bolnavi hârtia ce se numeşte a Ghelei (în original Ghilld – n.n.), precum în limba noastră Samcă" (52, p. 168). Pe de altă parte, înlocuirea de care vorbeam (a expresiei „izgonitori de nori" cu cea de „solomonari"), nu ar fi fost oportună pentru că ea ar fi limitat, în mod nejustificat, subiectul înfierării". (Iz)

gonitori de norr 1 nu erau numai „solomonarii", ci şi actanţii nespecializaţi, care operau magic, „de pe pământ", asupra fenomenelor atmosferice. Este, de exemplu, cazul Smarandei – mama lui Ion Creangă – care, aşa cum îşi aduce aminte povestitorul, „alunga nourii cei negri de pe deasupra satului şi abătea grindina în alte părţi, înfigând toporul în pământ afară, dinaintea uşii". Astfel, de practici magice sunt din abundenţă atestate în toate regiunile ţării, până în zilele noastre, dar am optat anume pentru acest

exemplu, nu atât pentru notorietatea J.ui, cât pentru faptul că se referă la acelaşi act magic (gonirea norilor), practicat în aceeaşi zonă (Tg. Neamţ) şi în aceeaşi epocă (jumătatea secolului al XIX-lea), în care a fost redactat pidalion-ul (Mănăstirea Neamţ, 1844).

6. ZGRABUNŢAŞ – SOLOMONAR

În diferite regiuni ale ţării sunt folosite şi alte denumiri pentru solomonar, dar ele nu prezintă un interes deosebit în cadrul comentariilor de faţă. Astfel de apelative provin de regulă fie din sinonime populare pentru vrăjitor (vâlhaş, farmazon, om meşter), sau pentru preot („clinc” = – cleric), fie din confuzia cu alte fiinţe mito-folclorice (şercan, balaur, strigoi sau moroi de ploaie, vârcolac care trage apele), fie din derivate la solomonar (şolomonar, solemonar, sodomonar, Solomon, soloman, şoiomăţ etc.) (3, p. 48; 33, p. 1.24; 39, p. 29; 65, p. 203).

În nordul Transilvaniei şi al Moldovei, pe lângă apelativul solomonar, sunt semnalate ca uzuale şi cele de grindinar, pietrar, gheţar; primul fiind derivat din substantivul grindina, iar celelalte două din sinonimele populare ale acestuia: piatră, respectiv gheaţă (3, p. 48; 33, p. 124 – 125).

Alte denumiri, care ridică probleme pe cât de spinoase pe atât de interesante, sunt acelea de z grăbunţaş (zgrăbunţaş), mai rar (z) griminţieş, (z) grimincea. Astfel de apelative ale solomonarului sunt atestate numai în centrul şi vestul Transilvaniei (zona judeţelor Sălaj, Cluj, Alba, Bihor etc.), unde sunt folosite cu sau fără fonemul incipient „z” („s”) (3, p. 48; 18, p. 157 – 171; 39, p. 29; 65, p. 135; 95, p. 329; 104, p. 162). Cuvântul zgrăbunţaş este compus din substantivul zgrăbunţă l + sufixul profesional – aş (cf. căruţaş =.. căruţă

+ aş), unde zgrăbunţă este un regionalism pentru grăunţă de unt, brânză, gheaţă, sau pentru bubă mică, coş pe piele, spuzeală. Doar înţelesul zgrăbunţe = grăunţe de

gheaţă, de grindină (178), ar da un sens coerent termenului zgrăbunţaş = grindinar, cel care conduce/poartă grindina (cf. căruţaş = cel care conduce/poartă căruţa). O astfel de explicaţie pare să fie posibilă, având în vedere faptul că una dintre cele mai temute şi esenţiale calităţi atribuite solomonarului este tocmai aceea de a purta grindina, distrugând sau mântuind recoltele („zgrăbunţaş care poartă gheaţa” – 39, p. 29); dovadă că şi alte denumiri ale solomonarului în Transilvania şi Moldova (grindinar, pietrar, gheţar) se bazează, pe aceeaşi calitate a acestuia şi beneficiază de o construcţie identică.

Fonemul protetic „z-” (sau „s-”), este un adaos de pronunţie, uzual la unele cuvinte româneşti care încep cu consoane oclusive dure, de tipul: (z) grunţuros, (z) griptor, (z) glăvoc, (z) benghi, (z) bici, (z) gârbaci, (z) dreanţă etc. Aceste foneme incipiente nu au nicio valoare semantică, nefiind prefixe care să schimbe sau că nuanţeze înţelesul cuvintelor (ca în cazurile: z-bate, s-curge, s-cade etc.) (194). Fiind folosite sau nu, în funcţie de zonă, individ, epocă etc. (vezi de exemplu formele zgriminţeş şi griminţeş – 65, p. 135; 95, p. 329), putem, din raţiuni etimologice, să facem abstracţie de ele.

Având în vedere cele de mai sus, putem considera ca fiind justificată următoarea întrebare: există o relaţie lingvistică între cele trei denumiri ale vrăjitorului de tip solomonar, respectiv între grăbunţaş, în româneşte (în Ardeal), grabancijas (pronunţă grabanciaş) în sârbo-croată şi garabonciăs (pronunţă aprox, gorobonţiaş) în maghiară? Un eventual răspuns afirmativ s-a putea baza pe cel puţin trei argumente esenţiale:

a) asemănarea fonetică izbitoare: rom, grăbunţaş, s-cr.

grabanciaş, mag, gorobonţiaş; b) analogia (chiar identitatea) semantică a celor trei termeni, evidentă

pentru oricine trece în revistă comparativ credinţele şi legendele care definesc cele trei personaje mitofolclorice din tradiţia maghiară (vezi „şi 53), sârbo-croată (vezi 25) şi, respectiv, română. De altfel, aşa cum am arătat, identitatea semantică a fost pusă în evidenţă încă de la cd. 20.1 coala 15

primele atestări documentare ale termenului solomonar în limba română: în „Dicţionarul…" lui Samuil Miuu-Klein

(1801) şi în „Lexiconul de la Buda" (1825); c) existenţa unor astfel de relaţii reciproce (împrumuturi, influenţe, contaminări etc.), între lexicurile celor trei limbi este din abundenţă dovedită; ele sunt justificate de condiţiile socio-geografice binecunoscute (intima vecinătate a celor trei zone, îndelungata coabitarea a populaţiilor, bilingvism etc.).

Sigur că numai specialiştii filologi vor fi în măsură să valideze sau nu această soluţie, dar, dacă acceptăm (convenţional, deocamdată) o astfel de ipoteză de lucru, atunci se pune o altă întrebare: care este direcţia în care s-a produs împrumutul?

Este posibil ca termenul garabonciăs din limba maghiară (atestat ca atare şi la populaţia maghiară din Transilvania – 17) să fi fost preluat de românii ardeleni, dar având a cesta o formă (pronunţie) insolită, să se fi suprapus unui cuvânt cunoscut – (z) grăbunţă – şi să fi dat un cuvânt nou: (z) grăbunţaş = garabonciăs + (z) grăbunţă. Ar fi, în acest caz, vorba de un fenomen de etimologie populară, sau doar de contaminare. A<astfel de fenomene lingvistice sunt din belşug atestate în lexicul românesc. Chiar printre denumirile (e drept, mai rare) ale solomonarului, amintite în prezentul paragraf, întâlnim două astfel de exemple: sodomonar solomonar + Sodoma şi farmazon = francmason – ffarmece.

Dar şi soluţia inversă este, în principiu, posibilă şi

anume ca ungurii (şi de la ei sârbii?) să fi preluat termenul românesc (z) grăbunţaş pentru a desemna magul cu puteri meteorologice. Un argument în această privinţă este faptul că – spre deosebire de termenul românesc, care are probabil sensul de grindinar – termenul maghiar şi cel sârbo-croai nu au un înţeles concret în limbile respective, căutându-li-se, de aceea, originile în limbi ale populaţiilor învecinate. Mai mult decât atât, cele câteva soluţii etimologice care s-au propus pentru explicarea originii celor doi termeni s-au dovedit a fi forţate şi puţin probabile. La sfârşitul secolului al XIX-lea.

filologul sârb V. Jagid a încercat să demonstreze următoarea filiaţie: it, negromanzia (magie neagră) gramanzia grabancia s-cr, grabancijas mag, garabonciăs (25, p. 451 – 452).

(Să punem în paranteză observaţia că, dacă această „călătorie" a cuvintelor s-a produs într, – adevăr, atunci termenul intermediar yramanzia este, din punct de vedere fonetic, mai apropiat de rom, griminţieş şi grimincea – atestate în Ardeal ca sinonime pentru grăbunţaş – decât s-cr, grabancijas). Dat fiind că termenul grabancijas este atestat la slavii din sud-vest încă din secolul al XVII-lea, Jagic a susţinut că de la aceştia cuvântul a pătruns în limba maghiară cu acelaşi sens şi aproape în aceeaşi formă. Ulterior, cercetătorul ungur S. Solymossy (44) s-a declarat de acord cu etimologia propusă de V. Jagic, dar a susţinut că, dimpotrivă, garabonciăs este un termen preluat de sârbo-croaţi de la maghiari. De curând, E. Agrigoroaiei, într-o notă de subsol, a amendat soluţia privind provenienţa italică a celor doi termeni: «… o asemenea provenienţă italică nu poate fi sigură, căci răspândirea acestui tip de personaj în aria veche dacă ne duce mai degrabă la un cuvânt arhaic al dacilor romanizaţi, ca alternativă chtonică şi subacvatică a „călătorului prin nori u» (6, p. 244). Ca atare, cercetătorul

român consideră cei doi termeni în discuţie – maghiar şi sârbo-eroat – ca fiind „relicve lingvistice* provenind de la un prototip tracic (din familia hidronimului Gabranus – râu în Dobrogea), cu rădăcină i.e. guebh =.. a cufunda (cf. 45, p. 68).

Şi această ultimă soluţie suferă din punct de vedere fonetic şi, mai ales, semantic, nefiind foarte clară relaţia între vrăjitorul tip garabonciăs şi acţiunea de cufundare.

În fine, mai trebuie menţionat faptul că nu există încă un consens general privind etimologia termenului (z) / (s) grăbunţă – termen consemnat şi el încă de la începutul secolului al XIX-lea, în aceleaşi valoroase dicţionare redactate de corifeii Şcolii Ardelene (96, p. 423 j-J-448; 98, p. 642}. În privinţa originii cuvântului în discuţie, cercetătorii s-au împărţit de-a lungul timpului în mai multe tabere: origine necunoscută (de exemplu Şăineanu – 105, p. 590 şi DEX 1984), origine slavă, origine latină şi, în fine, origine tracă (G. Reichenkron, V. Arvinte ş.a., cf. 68, p. 147). I.I. Russu, susţinător iniţial al originii autohtone (străromâne) a cuvântului zgrăbunţă (104, p. 164) şi-a revizuit ulterior părerea, în favoarea soluţiei latinităţii termenului (66, p. 241).

Revenim din domeniul etimologiei la cel al etnologiei, cu speranţa că demersul nostru – chiar dacă jalonat de mai multe întrebări, decât de răspunsuri – nu se va dovedi gratuit şi nu va rămâne fără ecou, mai ales în rândul lingviştilor.

Dovedirea unei filiaţii între cei trei termeni – din maghiară, sârbo-croată, şi română – şi determinarea exactă a „calităţii" eventualei filiaţii, ar da un impuls nou cercetărilor etnologice (care altfel riscă să bată pasul pe loc), privind, vechimea (grabancijas e atestat încă din secolul al XVII-lea!), originea şi semnificaţia acestui personaj misterios şi de excepţie din mito-folclorul românesc. Spunem aceasta pentru că este evidentă

asemănarea (cu excepţia unor particularităţii fireşti) şi, în multe privinţe, identitatea dintre credinţele şi legendele româneşti privitoare la solomonar şi cele sârbeşti, croate şi, respectiv, maghiare referitoare la omologii acestuia. Cu peste un secol în urmă, Moses Gaster a încercat să pună în evidenţă unele dintre aceste asemănări şi deosebiri (23), dar a făcut-o cu informaţiile şi cu „uneltele" de care dispunea la sfârşitul secolului al XIX-lea. Credem că studierea izolată a tradiţiei solomonarului, fără racordarea ei la cele ale populaţiilor învecinate, va duce la conturarea unui „portret-robot" incomplet şi, în unele privinţe, fals al solomonarului român.

7. CARTE – SOLOMONAR

În ciclul de legende populare româneşti referitoare la Sf. Ilie, între momentul uciderii propriilor părinţi (sacrificiu uman? [182]) şi cel al apoteozei şi obţinerii rangului de stăpân asupra manifestărilor atmosferice, Ilie trece prin câteva probe expiatorii. Una dintre ele este recluziunea forţată în chilia (sau în beciul – 46, p. 191) unui schimnic care, după ce-l încuie înăuntru, aruncă cheia în fundul unui iaz...

„Sf. Ilie a găsit acolo, pe masă, o pine, o cană cu apă şi o carte şi cât mânca, pâinea tot la loc era şi apa tot aşa, da în carte tot citea. Aşa a stat acolo închis 40 de ani, până când nişte oameni au dat drumul iazului şi-au găsit cheia...

Atunci l-au deschis şi i-au dat drumul". Apoi „îngerii au venit şi l-au luat [în cer – n.n.]. Dumnezeu i-a dat puşca [fulgerul – n.n.] să împuşte în draci" (12, p. 521). În tradiţia populară românească, Ilie pare să fie supus unei recluziuni forţate şi prelungite şi unei iniţieri livreşti, similare celor la care este supus, la rândul său, solomonarul: „În Mararjureş (se) cred (e) că cei ce intră la şcoala de şolomonărie nu intră de bunăvoie, ci un solomonar mai bătrân fură băieţi de pe pământ şi îi duce la şcoala de şolomonărit, unde îi ţine închişi 7 ani" (8, p.

146). „Acolo [solomonarii – n.n. l învaţă din cărţi pe care alţi oameni nu le pricep şi nu le ştiu ceti: învaţă cum să călărească pe balauri, cum să îi cheme, cum să poarte vremurile... (învaţă) farmece de-a lega şi dezlega ploile...” (8, p. 145). Iată şi o credinţă similară, culeasă din zona Munţilor Apuseni: „După ce, au gătat de învăţat toate cărţile din lumea asta, (solomonarii) au mers într-o ţară tare depărtată, de la Răsărit, aici au stat într-o peşteră şi au scris la o masă de piatră toată învăţătura din lume într-o carte. Din peştera aceasta apoi, Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca nişte sfinţi, i-a înălţat în nori şi acum ei conduc norii [balaurii – n.n.] după cum voiesc... Dumnezeu le lasă voie deplină peste nori, căci ei fiind sfinţi, nuâmai ce e bine vor face”. (8, p. 144).

O primă constatare se impune: „cartea lui Ilie” şi”. cartea solomonarului „sunt două ipostaze ale Liber Muncii (183)

— „Carte a Lumii” a cărei deţinere/cunoaştere este sinonimă, în toate tradiţiile, cu deţinerea/cunoaşterea tainelor Universului („Universul este o carte uriaşă” – cf. Mohyddin ibn-Arabî [cf. 16]). Această „carte totală” este, de regulă, în posesia Cosmocratorului, de la care alţii fie o primesc („La început Dumnezeu face doi îngeri: Mihail şi Satanail care sunt puşi să înveţe dintr-o carte uriaşă” – 9, p. 540), fie o fură. Într-un mit accadian, demonul Zu sustrage zeului Enlil „tăbliţele destinului”, provocând dezordinea în Univers prin „suspendarea normelor”. Zu este în final învins (se pare de zeul Marduk), „tăbliţele destinului” sunt recuperate şi ordinea este reinstaurată (60, p. 61 – 65). Similar, într-o legendă indiană (Bhăgavata-Purăna), prinţul demonilor – Hayagriva – profitând de somnul lui Brahma, sustrage Vedele, provocând astfel potopul universal. Vishnu ucide demonul şi recuperează cărţile sacre. (115, p. 78 – 79). De regulă – în mituri, legende şi basme – accesul la „cartea înţelepciunii” este cu

desăvârşire oprit; interdicţia este totuşi încălcată şi intrusul este aspru pedepsit de Cos mocrator. Recunoaştem acest scenariu şi în mitul biblic al Genezei, chiar dacă, în acest caz, Liber Mundi apare într-o ipostază dendrologică: «Şi a poruncit Domnul Dumnezeu lui Adam.

zicând: „Din toţi pomii grădinii vei mânca, dar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci…”» (Geneza II.

16 – 17). Ispitiţi de şarpe (Satana), Adam şi Eva au gustat totuşi „din rodul pomului care este în mijlocul grădinii (Edenului)” şi „li s-au deschis ochii la amândoi” (Geneza III, 3 – 7). Încălcarea interdicţiei („păcatul originar” – motiv central şi esenţial în mitologia iudeo-creştină), este urmată de alungarea din rai şi pedepsirea primilor oameni şi a urmaşilor lor.

Regăsim acelaşi scenariu într-o legendă cosmogonică transilvană, culeasă la sfârşitul secolului al XIX-lea: se spune că „de când hăul [haosul – n.n. j, când lumea nu era plăsmuită”, Dumnezeu şi Dracul trăiau împreună în cer. În timpul celor şapte zile, în care Dumnezeu a făcut Lumea, Dracul a încălcat interdicţia şi a intrat în „chilia oprită”, în „odaia a douăsprezecea din fundul cerului”, unde „pe o masă găsi el o carte mare în care era scrisă înţelepciunea lui Dumnezeu. Văzând această carte, Dracul se puse să cetească şi ceti, curios cum era, şapte zile şi şapte nopţi întruna, pe nernâncate şi nebăute. În lăcomia sa, ca să se facă atoateştiutor uită că se apropie timpul când Atotputernicul se va sui din nou la cer, şi Dumnezeu îl află cetind. Atunci el alungă pe Dracul din cer…”, (47, p. 65).

Să mai consemnăm faptul că motivul a penetrat şi în basme. Proporţiile elementelor epice se reduc, în acest caz, la scară umană – cosmosul (cerul, raiul) devine un palat, Cosmoeratorul e înlocuit cu un împărat, care nu mai pleacă să „facă Lumea”, ci „la bătălie” ş.a.m.d. – dar scenariul este analog: în pofida interdicţiei, cele trei

prinţese intră şi în „camera interzisă” care, spre deosebire de celelalte din castel, „n-avea nicio podoabă, dară în mijloc era o masă mare cu un covor scump pe dânsa, şi deasupra o carte mare deschisă”, carte în care prinţesele îşi vor citi, pe rând, ursita (116; 179). Mai sunt de asemenea basmele de tip Dracul şi ucenicul său (129, p. 258 – 259), sau Arhimagul şi servitorul său (129, p. 646), în care protagonistul învaţă (în „şcoala diabolică”) toate faitnecele din „cartea de vrăji” a stăpânului său. (Vezi alte basme româneşti, cu scenariu analog, în 6, p. 239 – 256.) Acest motiv epic nu-l găsim numai „la toate popoarele balcanice” (129, p. 258), ci şi la cele orientale (117), de unde probabil că şi provine.

Revenind la problema noastră – şi anume, care este sorgintea motivului „Cartea solomonarului” din tradiţia românească – să amintim părerile altor comentatori contemporani care s-au încumetat să dea un răspuns la această spinoasă problemă.

Mihai Coman consideră că este vorba de un amestec inextricabil între două motive. Pe de o parte, motivul folcloric autohton al „cărţii sacre” (colindătorii şi bătrânul Crăciun aduc, printre alte obiecte magice, o carte; în colinde şi în bocete, la poarta raiului, stă Maica Domnului care „scrie” sufletele într-o carte) şi, pe de altă parte, motivul creştin („bisericesc”) al „cărţii sacre” (în pictografia creştină sfinţii sunt figuraţi – ca şi solomonarii – cu toiagul şi cu cartea în mână) (4, p., 122).

Reconstituind o întreagă mitologie românească a scrisului şi a cărţii, E. Agrigoroaiei ajunge la concluzia că motivul „cartea solomonarului” este „un motiv dacic, din substrat” (6, p. 244). O astfel de aserţiune este greu de susţinut. Pe când imaginea solomonarului, în general, poate fi considerată, după opinia noastră, ca fiind o supravieţuire folclorizată a imaginii arhaice şi autohtone a unui Homo Magus cu atribuţii meteorologice, în schimb nu

credem că motivul „cartea solomonarului” (în sensul modern, de volum conţinând o colecţie de incantaţii magice), poate avea aceeaşi vechime milenară. Este greu să ne imaginăm că un astfel de motiv a luat naştere în spaţiul carpato-dunărean, într-o epocă arhaică (preromană, cum încearcă să demonstreze E. Agrigoroaiei) şi că acest motiv a fost apoi perpetuat, de-a lungul mileniilor, de o tradiţie eminamente orală. „Cartea solomonarului” cuprinde, conform tradiţiei populare, „molitfe de ascultare şi supunere (a balaurilor)” (9, p. 188), descântece de chemat, de legat şi de supus balaurii (demonii) liidroatmosferici. Or, cum ştim foarte bine şi cum au subliniat de nenumărate ori cercetătorii care s-au ocupat de această problemă, descântecele şi toate „secretele” vrăjitorilor se transmiteau exclusiv pe cale orală (184), „din gură în gură” (50, p. 61). Iată şi câteva concluzii la care a ajuns Gh. Pavelescu, în cartea sa Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni: «… descântatul constituie o tradiţie ce se transmite din generaţie în generaţie. „Eu am învăţat [declară o informatoare – n.n.] de la soacră-mea; soacră-mea o învăţat de la soaeră-sa…” Sau: „Eu am învăţat, din mama bătrână, din moşii şi strămoşii noştri”… în privinţa procedeului de a învăţa un descântec, toţi informatorii sunt de acord că trebuie învăţat pe „furate”, „numai aşa e bine [numai aşa îşi păstrează eficienţa magică – n.n. j, dacă îl furi”» (39, p. 86 – 87; vezi şi 40, p. 63).

Într-un singur caz putem vorbi de formule magice scrise.

Este cazul descântecelor-talisman, menite nu atât să fie citite, cât, mai ales, să fie purtate (la gât, de regulă), sau afişate (pe porţi, pereţi etc.), apelându-se, în acest caz, la funcţia magic-operantă a semnului şi a cuvântului scris. Iată o posibilă direcţie în care am putea căuta eventualele origini ale „cărţii solomonarului 14.

să încercăm să punctăm, în ordine cronologică, doar câteva repere care ar putea susţine o astfel de prehrisă. Relativ recent, s-a propus o descifrare ipotetică a semnelor (considerate până nu de mult ca având valoare strict decorativă)

Incizate şi încrustate pe figurinele de argilă antropomorfe, descoperite în mormintele din epoca mijlocie a bronzului (1600 – 1150 î.e.n.), în sudi-vestul teritoriului românesc de astăzi (Cultura Gârla Mare). Una din statuetele antropomorfe prezentate pare a fi un talisman, conţinând (conform traducerii propuse), un descântec funerar de „călăuzire" a sufletului la cer: „Mergi suflete la cer..." (118, p. 116 – 118). Este probabil că amulete similare, conţinând diverse formule magico-rituale (de alungare a duhurilor rele, a bolilor, a furtunilor, etc.) erau purtate, în scopuri apotropaice, de populaţia arhaică autohtonă, aşa cum ştim că se foloseau de către alte populaţii indo-europene sau semite.

Poetul grec Euripide (secolul al V-lea î.e.n.), vorbeşte despre „descântece trace, înscrise de Orfeu pe tăbliţe de lemn" (Alcesta, 962), iar scoliastul (Scholii la Euripide, Alcesta)

susţine că într-un sanctuar al lui Dionisos, din Tracia, s-au găsit astfel de tăbliţe cu texte privind vindecarea trupului şi a sufletului (vezi 64, p. 52, 60). Unele „i mnuri orfice" (adevărate descântece, unele cu caracter magico-meteonologic – 69, p. 40 – 48) ar fi fost, conform tradiţiei, compuse de Orfeu „sub puterea inspiraţiei divine", texte „pe care (tracul) Musaios le-a aşternut în scris, după ce a făcut unele mici îndreptări" (Aristid. Orationes 41; cf. 64, p. 67).

În primele secole ale erei noastre, canoanele stabilite de sinoadele ecumenice bizantine înfierau pe „cei ce confecţionează amulete", pe „cei ce poartă baiere" şi pe „cei ce cetesc la bolnavi hârtia ce se numeşte a Ghelei" (al

V-lea Sinod ecumenic, an 553) (51). Avem motive să credem că astfel de prevederi sinodale se refereau şi la populaţia pontico-danubiană, având în vedere, printre altele, faptul că în secolele IV – VI episcopi ai Tomisului şi mitropoliţi din Scythia Minor „participau activ la sinoadele ecumenice şi locale din cadrul Imperiului bizantin” (37, p. 28, 99). De altfel, astfel de prevederi vor face ulterior obiectul unor texte cuprinse în literatura juridică (Pravile), redactate şi tipărite în ţările române începând din secolul al XVII-lea (186).

Nu este locul aici să inventariem toate tipurile de amulete, talismane, baiere, răvaşe de leac, filactere, avgare etc.

cunoscute şi folosite de români în diferite scopuri magice.

Să amintim textele-amulete, de influenţă creştină, prezentate şi comentate de N. Cartojan: „Călătoria Maicii Domnului la iad”, „Epistolia Domnului nostru Iisus Cristos”, „Minunile Sf. Sisinie” (27.1, p. 102 şi 184), „Visul Maicii Domnului”, „Sator-Arepo-Opera-Rotas”, „Cele 72 de nume ale lui Hristos” (de la 1620), „Cele 72 de nume ale Precistei” (27, I, p. 102, p. 184 şi II, p. 125 – 138). Cel mai vechi document de acest gen – un descântec-amuletă scris pe două foi de plumb, descoperit în raza comunei Burăneşti-Mehedinţi – este datat în jurul anului 1300. (119). Tot în categoria talismanelor intră şi aşa-numitele „răvaşe de leac” – descântece dublate de diverse desene şi semne magice, înscrise (cu cerneală, cărbune, sânge) în spirală, în cerc, în elipsă, de la dreapta la stânga (de tipul: „IAD AS TARADNI – UIRCS

ET TÂRÂDNÎ ACNARB”), încrucişat (polindromul „SATOR-AREPO-TENET-OPERA-ROTAS”, cf. mps. BAR 4104, din anul 1777), în triunghi (formula ABRACADABRA, coruptă din formula magică ebraică „Abreq ad hâbra” = „Trimite-ţi fulgerul până la moarte”) ş.a.m.d. (29, p. 416 –

429; 27, II, p. 130; 12, p. 756; 185, p. 133 ş.a.). Vechimea folosirii de către români a unor astfel de talismane de exorcizare a demonilor bolilor este cu siguranţă mult mai mare decât o atestă documentele cunoscute. Remedii aproape identice recomandau, scriitorii latini (Pliniu cel Bătrân, Marcellus Empiricus ş.a.), încă în primele secole ale erei noastre. Amulete cu înscrisuri magice, analoage cu cele româneşti, cum ar fi cele în spirală (29, p. 418 – 420), sunt atestate la babilonieni (121, p. 57), la cretani (122, p. 160) etc. – forma labirintico-spiralată fiind considerată, din cele mai vechi timpuri, ca fiind apotropaică. La români, „răvaşul de leac" era fie purtat la gât de bolnav, fie aruncat pe apă, fie înghiţit (ca atare sau doar cenuşa), fie uns cu miere şi aplicat cu partea scrisă pe „locul pătimaş" ş.a.m.d. Dar nu numai hârtia putea fi suport al răvaşului. Acesta putea fi imprimat fie în lutul unei cărămizi crude, care se cocea apoi (precum „zapisul" dintre Ada m şi Diavol, în tradiţia populară, cf. 180), fie pe fruntea bolnavului, fie în aluat, din care se cocea pâine (ca în această arhaică recomandare de descoperire a unui hoţ: „De vrei să cunoşti furul, să scrii pe pită dospită: era, stra, fa, ariga, eriafa – şi să dai aceluia pă cine te vei căi, că se va vădi".

— 120, p. 359), fie pe un vas de lut (ca în această „reţetă" populară din 1744: „când se încuie [constipă – n.n.], omul t>au dobitocul, scrie aceste cuvinte pe un taler nou: Fison, Gheon, Tigru, Eufrat şi să speli cu apă neîncepută şi să bea că-i va trece, iar dobitocului să-i torni pe nas" – 27 II, p. 134). În ultimul exemplu citat, cele patru cuvinte înscrise sunt numele celor patru fluvii care izvorăsc din rai (cf. Geneza II, 10 – 14). Aceste nume erau trecute în cele patru colţuri ale amuletelor ebraice care reproduceau celebra „Pecete a lui Solomon" (121, p. 49).

Nu putem continua fără să remarcăm, fie şi în treacăt, toată încărcătura poetică de care sunt dublate

aceste practici magico-rituale (187). „Efecte poetice, din cele mai sigure şi mai irezistibile – observa Lucian Blaga – se obţin prin mlijloace cară sunt de natură magică. Magicianul recurge involuntar la mijloace poetice, poetul recurge involuntar la mijloace magice” (123, p. 167).

Din această sumară trecere în revistă rezultă credem suficient de limpede faptul că în tradiţia populară românească înscrisurile magice au jucat un rol însemnat, se pare din cele mai vechi timpuri. Ceea ce interesează acum este faptul că talismanul (cel care cuprindea un descântec sau formule/litere magice), era de multe ori numit carte. Să amintim, de exemplu, Cartea de Samca, descântecul-amuletă purtat de lehuze şi de copiii mici până la trei ani, cu scopul de a alunga (cu ajutorul prezumtiv al Sf. Sisoe) demonul feminin Samca – personificare a „frigurilor” şi a altor boii care „la unii li trece cu descântece de Samcă sau li se face de călugării iscusiţi o carte în care este făcut chipul dracului înconjurat de o scrisoare care cuprinde diferite blesteme…” (124, p. 6; vezi şi 95, p. 263; 127, p. 247). Textul-amuletă „Visul Maicii Domnului” se încheie cu această promisiune:

„Cine va scrie această sfântă carte şi o va purta la dânsul, acela om va avea milă de la Dumnezeu…” (27, II, p. 127).

Ne oprim aici cu exemplele; numărul lor poate fi uşor multiplicat.

În lexicul popular, carte este un cuvânt polisemantic.

În principiu, orice obiect care conţinea un text, sau chiar numai litere sau însemne, putea fi numit carte: scrisoare (epistolă), document, – ordin emis de o autoritate (de aici expresia”, ai carte – ai parte”), sentinţă judecătorească (carte de judecată), cărţi de ghicit (şi ulterior, de joc), amuletă cu înscrisuri etc. Şi, abia în epoca: modernă, volum (de citit)

<188).

Credem deci că ar trebui să reconsiderăm valoarea semantică pe care o acordăm cuvântului carte din expresia „Cartea solomonarului „înţelegând prin aceasta din urină „talis aianul solomonarului”. De altfel, cea mai veche informaţie pe tărâm românesc privind „Cartea solomonarilor” („la mulţi dintre oamenii noştri cunoscută supt numele Şolomănia a), ne-o prezintă ca fiind o piatră-talisman („Peatra înţelepţilor”), conţinând un pătrat magic cu nouă litere tainice înscrise (189). Cel care „ştie purta norii şi a se însoţi cu demonii şi duhuri necurate”, ar primi de la aceştia „Cartea Şolomonia anumită şi, (din) care carte, care ceteaşte, poate să aibă tot ce doreaşte pe această lume”.

Cartea (piatra)
solomonarilor (1840; cf. 99, p. 32)
O
L
D
A
G
P
S
T
M

Este vorba de un articol, menţionat deja de noi, scris în 1840 de Paul Vasici, al cărui scop declarat era să dezvăluie „ce este (cartea) Şolomănia a, „spre stricarea aceşti credinţi deşarte…” (99).

Informaţiile ulterioare acestei prime atestări /documentare nu sunt prea generoase în privinţa formei şi conţinutului acestei „cărţi”. Singurele lucruri pe care le aflăm sunt că solomonarii (mai rar) o „scriu” (în perioada iniţierii) şi (de regulă) o „citesc”. Dar şi aceste cuvinte sunt polisemantice, având, la nivel popular-arhaic, şi alte

înţelesuri decât cele uzuale astăzi. A citi = „a descifra în suflet, pe chip, în stele etc. A scrie = a desena, a zugrăvi, a broda („chipurile căpitanilor… erau cu mare meşteşug scrise” – N. Costin, Letopiseţ, sau „Iar în pieptul lui, / Scris îmi este scris / Soarele şi luna…”).

Ca atare, considerăm că este forţat să acordăm cuvântului carte (fie ea a solomonarului, fie a eroului de basm, de tipul Voinicul cel cu cartea în mină născut – P. Ispirescu), anume înţelesul modern de scriere (tipărită sau manuscris) legată în volum. De altfel, în basme, când povestitorul popu-Iar se referă anume la acest tip de carte, face în mod expres precizarea; ca în basmul ardelenesc Niculăiţă micul mamei, în care eroul foloseşte, împotriva vrăjilor şi a Necuratului, „Biblia (cartea) aia cu 32 de foi” (129, p. 567).

În tradiţia populară r – lănească nu sunt atestate (decât de la jumătatea secolului al XIX-lea) talismane sau amulete scrise care să-l facă pe posesor „stăpân” asupra demonilor (balaurilor) atmosferici. Acest fapt ne permite să presupunem că motivul „cartea solomonarului” este o achiziţie relaţii recentă, care s-a suprapus tradiţiei arhaice autohtone a înscrisurilor cu caracter magic şi celei a vrăjitorului popular cu atribuţii meteorologice. Motivul pare să fi fost preluat din legendele referitoare la regele Solomon, prin aceeaşi filieră (cărţi populare şi cronografe) şi cam în aceeaşi perioadă (circa secolele XVII – XVIII), în care vrăjitorul popular a intrat sub patronajul simbolic şi onomastic al semilegendarului rege biblic.

Conform tradiţiei talmudice, Solomon era în posesia unui inel conţinând un talisman („Sigiliul lui Solomon”, gr. „Sphragis Solomonos”), pe care era săpat numele taumaturgic (şi, ciudatvoreţ) al lui Dumnezeu. Acest inel îi dădea regelui puteri nelimitate asupra demonilor şi

îngerilor şi, în primul rând, acelea de a alunga sau de a chbma demonii, de a-i lega sau închide în vase de aramă, de a-i obliga să-l slujească (191, p. 32). Astfel de legende au avut parte de o carieră prodigioasă, răspândindu-se în folclorul şi literatura populară a Orientului şi Occidentului (195).

În romanul popular Alexandria (primele traduceri în româneşte s-au făcut la începutul secolului al XVII-lea), se vorbeşte despre „emurlucul lui Solomon, tot cu ochi de şarpe, şi era într-însul trei pietre de avea 12 tocmele şi toate boalele vindeca" (129, p. 636), sau, în altă versiune a Alexandriei, despre „Plasca şi emurlucul lui Solomon" ca „vindecând toate boalele". Filologul V. Bogrea a făcut legătura între această informaţie şi înţelesul de „vraci" al cuvântului „şolomonariu" (124, p. 9).

Este cunoscută legenda talmudică a zidirii de către Solomon a templului din Ierusalim, cu ajutorul arhidemonului Asmodeu (devenit Kitovras la ruşi, Markolf la germani, Merlin la francezi, Saturn la englezi). Pentru a-l pune la treabă pe acesta din urmă, Solomon îl „leagă" cu inelul său taumaturgic (190). „Legarea" magică a lui Asmodeu a devenit legare efectivă; în versiunile ulterioare ale legendei, Solomon foloseşte „un lanţ de aur pe care era scris numele lui Dumnezeu". Legenda a pătruns în literatura română prin romanul popular Viaţa lui Bertoldo, tradus (începând din secolul al XVIII-lea), după cartea lui Giulio Cesare Croce Astuzie sottilissime di Bertoldo (1592) (28, p. 101; 130, p

204). Motivul „Solomon leagă dracul cu un lanţ" a penetrat – şi în folclorul românesc, în legende populare (12, p. 209).

Şi în colecţia de basme arabe 1001 nopţi se fac foarte dese referiri la „pecetea lui Solomon". Într-o versiune românească (primele traduceri s-au făcut, în secolul al XVIII-lea), se spune: „Inelul ce-l porţi în deget e pecetea lui

Solbmon…

(care) te face stăpân peste toate duhurile din văzduh, de pe pământ, de prin ape şi de sub pământ; toate ferăriile se zdrobesc în mii de bucăţi, atingându-te de ele, şi toate farmecele se fac nevăzute dinaintea ta…" (129, p. 637). Într-o legendă musulmană, evocată de noi mai înainte, se spune că cei opt îngeri (duhuri) ai vânturilor, trimişi de Dumnezeu, s-au prezentat şi închinat în faţa lui Solomon, dăruindu-i puterea de a potoli vânturile şi de a zbura prin văzduh.

Căpetenia duhurilor i-a dat regelui o piatră-talisman pe care erau săpate cuvintele „Dumnezeu este puterea şi slava", zicându-i: „Când vei vrea să ne porunceşti ceva, ridică această piatră spre cer şi îndată vom fi lângă tine, ca să ascultăm de poruncile tale" (28, p. 97).

Să remarcăm analogia dintre legendele de mai sus şi credinţa românească despre „Piatra înţelepţilor – Cartea Şolomănia", descrisă de Paul Vasici în 1840 (99). Cafti în aceeaşi perioadă (1843), poetul moldovean Costache Stamati (circa 1786 – 1869), publica Povestea povestelor, în care includea legenda versificată a lui Ciubăr Vodă – domnitor de două luni al Moldovei, la jumătatea secolului al XV-lea (133, p. 142). În acest poem cult – având însă la bază „o poveste veche românească" (132) – găsim din nou referiri la „solomonii" (vrăji) şi la un talisman de tipul celui al lui Solomon: „… Fata judelui… / însă farmece ştiind / Şi, fiindcă şi Ciubăr / Credea în solomonii / Pe dânsa el o avea /

De dragoman credincios / între dracul şi între el… / Dar cată că au văzut / Pe a ei scumpă brăţea / Un baer (= i talisman) de matostat / Cu multe scrijălituri / Ce foarte se potriva / Cu slova ce au fost scris / împăratul Solo mon / în Solomonia sa / Pre care carte cetia / Pre adesea Domnul Ciubăr…" (131, p. 68).

Am avansat ipoteza că legendele talmudice

referitoare la „pecetea lui Solomon” au generat, /sau cel puţin au influenţat, motivul „peatra (cartea) înţelepţilor (solomonarilor)” din tradiţia populară românească. Numele de „carte…”

putea să-l primească având /în vedere înţelesul, arhaic, popular al acestui cuvânt – amuletă cu înscrisuri magice, talisman (cf. „Cartea de samcă” ş.a.). Dar, în aceeaşi măsură, motivul respectiv putea fi generat/influenţat şi de motivul „Cartea lui Solo mon” (Solomonia). La jumătatea secolului al XIX-lea, pentru ardeleanul Paul Vasici, „Cartea Solomonia este o peatră [din posesia şolomonarilor – n.n.]… şi cele ce se cuprind într-însa sunt numai din nouă slove alcătuite” (99), în timp ce, pentru moldoveanul Costache Stamati, „Solomonia” este o „carte de vrăji şi de preziceri, un fel de carte de zorii, atribuită împăratului Solomon” (28, p. 103), dar care este înrudită cu „baerul de matostat” cu slove „şerijălite”, folosit la „solomonii” (131, p. 68). Credem că cele două mo – tive alogene („Pecetea lui Solomon” şi „Cartea lui Solomon”)

s-au suprapus în tradiţia românească, generând motivul „Cartea (piatra) solomonarilor”.

Rămâne de văzut care este istoria motivului „Cartea lui Solomon” şi, mai ales, cum a pătruns (în secolele XVII – XVIII) acest motiv în conştiinţa populară românească.

În textul canonic, al Vechiului testament, în Cartea regilor, se vorbeşte pe larg (despre marea înţelepciune cu care a fost dotat Solomon, dar nu se face nicio referire la vreo carte magică scrisă de acesta. Pentru a ne /păstra în spiritul epocii de care ne ocupăm, să vedem cum „sună” pasajul respectiv în traducerea făcută în anul 1688 f – „Biblia lui Şerban Vodă”: „Şi au dat Domnul învăţătură şi înţelepciune lui Solomon foarte, şi revărsare inemii ca năsipul cel de pre lângă mare. Şi că în mulţi învăţătura lui Solomon foarte, mai mult decât mintea tuturor oamenilor

vechi şi mai mult decât toţi înţelepţii Egiptului… şi se făcu numele lui întru toate limbile (= popoarele) împrejur. (Şi au grăit Solomon 3.000 de pilde şi cinci mii de cântări. Şi au grăit pentru lemne (= despre arbori), de la chedrul cel mare den Livan şi până la isopul ce lase prin zid, şi au grăit pentru [= despre] dobitoace şi pentru zburătoare şi pentru târâtoare şi pentru peşti. Şi au mers toate noroadele să auzi înţelepciunea lui Solomon şi luo daruri de la toţi împăraţii pământului câţi auzeau înţelepciunea lui" (III Cartea regilor IV, 29 – 34; cf. 28, p. 91). Analog sunt prezentate lucrurile şi într-un alt text biblic atribuit, de data aceasta, chiar regelui iudeu: înţelepciunea lui Solomon VII, 17 – 21. Deci, conform textelor canonice, Solomon a grăit şi nu a scris, iar „noroadele" auzeau şi nu citeau. Totuşi, în Talmud (Tractat Pesachim 56 a, Berachoth 10 b; cf. 102, p. 224), se spune că Solomon este autorul unei „cărţi de doftorii", abrogată şi arsă ulterior de împăratul Iudeei, Iezechia (727 – 689 î.e.n.), pe motiv că bolnavii nu se mai rugau lui Iehova, ci foloseau remediile din „Cartea lui Solomon". Deja în secolul I e.n., legenda unei cărţi de descântece scrise de Solomon făcuse carieră, astfel că istoricul evreu Josephujs Flavius o evocă în lucrarea sa Antichităţi iudaice: „Acest rege admirabil a compus cinci mii de imnuri şi de versuri, pe lângă trei mii de parabole, începând de la isop până la cedru, şi continuând cu animalele, cu păsările, cu peştii şi cu toate câte se târăsc, pe pământ. Căci Dumnezeu îl înzestrase cu darul de a pricepe firea şi însuşirile lor, /despre care a scris o carte; şi se folosea de aceste cunoştinţe spre a alcătui, pentru binele oamenilor, diferite leacuri, printre care şi acela care avea puterea de a alunga demonii fără să îndrăznească a se întoarce vreodată. Acest chip de a-i goni e încă foarte întrebuinţat la cei din neamul meu" (Antic, lud. VIII, 2; cf. 28, p. 92). În continuare, Josephus Flavius, descrie un eveniment la care pretinde că a fost martor

ocular: „Am văzut astfel pe un evreu, numit Eleazar, care, /în faţa împăratului Vespasian, a fiilor să-i şi a mai multor căpitani şi ostaşi, a vindecat pe mai mulţi îndrăciţi. Lega de nasul celui îndrăcit un inel, în care era vârâtă o rădăcină de care se servea împăratul Solomon în acest scop şi, îndată ce o simţea demonul, îl trântea la pământ pe bolnav şi o rupea la fugă.

Recita apoi aceleaşi cuvinte pe care le lăsase Solomon în scris şi, în numele acestui împărat, poruncea demonului să nu se mai întoarcă. Dar, pentru a arăta şi mai bine efectul vrăjilor sale, a umplut o cană cu apă şi a poruncit demonului s-o trântească la pământ, spre a dovedi prin acest semn că a ieşit din cel îndrăcit; iar demonul se supuse. Arii amintit această întâmplare pentru ca nitneni să nu se mai îndoiască de ştiinţa extraordinară cu care Dumnezeu înzestrase în mod particular pe împăratul Solomon” (ibidem).

În acest pasaj, extrem de interesant, întâlnim din nou relaţia dintre „Cartea lui Solomon” („cuvinte pe care le lăsase Solomon în seris u) şi „Pecetea (inelul) lui Solomon”…

În legătură cu rădăcina cu virtuţi magice, folosită de vrăjitorul evreu Eleazar, poate fi vorba de Radix Polygonati – rădăcina plantei Polygonatum odoratum, numită şi Sigillum Salomeniis, despre care au scris Dioscoride (Polygonon) şi Pliniu (Polygonatos). La noi, această plantă e denumit;! Coada-cocoşului sau Pecetea-lui – Solomon (125, p. 75). Camillo Leonardo a găsit şi publicat (în Speculum lapidum – Veneţia 1502)” „o carte foarte veche despre figurile gravate pe diferite pietre preţioase”, despre care credea „că a fost a lui Solomon”. În acest tratat medieval se afirmă că anume itădăcini de plante, puse sub pecetea magică a unui inel, compun un talisman care te face stăpân peste „spiritele rele” (cf. 126, II, p. 325). În orice caz, tot ce amintea de Solomon era considerat ca

având puteri asupra demonilor; numele regelui, cuvinte din cartea atribuită lui, planta cu numele Pecetea-lui – Solomon, şi chiar „fire de păr din barba lui Solomon”, ca în legenda versificată de Costache Stamati.:

„Drept în pept să-l izbeşti / Unde avanul de han /Poartă baer (= talisman) fermecat / Ce este puterea sa / Fiind în baer cusut / Un deget afurisit / Câteva fire de păr / Din barba lui Solomon / Şi alte lucruri drăceşti...” (131, p. 77).

În primele secole ale erei noastre şi în epoca bizantină, talismanele şi cărţile atribuite lui Solomon au beneficiat de o carieră prodigioasă. În secolul al III-lea e.n., Origene îi blama pe creştinii care, imitându-i pe evrei, îl invocau pe Solomon contra demonilor. Pseudo-Pliniu recomanda împotriva febrei o amuletă de pergament – legată de braţul drept al bolnavului – pe care trebuia scris: „Du-te de la X... Solomon te urmăreşte” (121, p. 60). Figura lui Solomon şi cea a Sf. Sisinie se suprapun. Din Asia Mică pătrund în Europa medalii talismanice reprezentându-l pe Solomon-Sisinios ca un sfânt creştin, aureolat, ecvestru, străpungând cu o lance cu cruce un demon feminin cu corp de şarpe, numlit printr-un atribut]: Memisemenos (blestemata) (veai

121, p. 61 – 64; 191, p. 27). Despre o carte magică scrisă de Solomon ne vorbesc diverşi autori bizantini: Gheorghios Monahul (sec, al IX-lea), Lexicograful Suidas (sec, al X-lea), Mihail Pselos (sec, al XI-lea), Nicetas Choniates (sec, al XII-lea), Nicetas Comnenul (sec, al XIII-lea) etc. Această „nouă Biblie” (Biblos Solomonteios) era folosită – pentru a alunga sau invoca demonii – la toate nivelurile sociale, inclusiv la cele mai înalte; o împărătească bizantină (cf. N.

Choniates), un consilier imperial (cf. N. Comnenul) etc. (121, p. 59). În occidentul medieval această colecţie de formule de magie practică, atribuită lui Solomon, circula

sub denumirea de „Salomonis Citatio”, „Les Pentacles de Salomon”. „Les Cluvicules de Salomon”, „Les Quatre Anneaux de Salomon”, sau „Salomonis Schlüssel”. Aceasta din urmă, de exern, plu, este evocată de Faust pentru a se apăra de Mefistofel (J.

W. Goethe – Faust I) (134, p. 221 – 223; 150, p. 224).

La români erau în uz cărţi de prevestire şi de noroc – numite „Roata lui Solomon” sau „Carte ghicitoare a împăratului Solomon” – cum sunt cele din secolele XVIII – XIX, comentate de M. Glastre (102, p. 344 – 346). Cu sensul de „carte de vrăji şi de preziceri atribuită împăratului Solomon”, românii foloseau termenul Solomonie (sau Solomonărie), similar cu bulgarii (Solomonija), rutenii (Salimon), grecii (Biblos Solomonteios) etc. (28, p. 104). Principala filieră prin care legenda referitoare la o carte scrisă de Solomon a pătruns în tradiţia populară românească a fost cea a cronografelor bizantine. Deja în secolul al IX-lea Gheorghios Monahul, supranumit Amartolos (= păcătosul), introducea această legendă apocrifă în cronograful său, care a fost de timpuriu (sec, al X-lea) tradus în limba slavă, pătrunzând în literatura bulgară. Copii după acest cronograf s-au făcut, şi în ţările române (vezi de ex, mss. BAR 320 din sec, al XVI-lea). În limba română, legenda s-a răspândit începând cu jumătatea secolului al XVII-lea, odată cu traducerea cronografelor greco-bizantine (mai ales, probabil, prin cronograful lui Dorotei al Monembasiei, care a preluat legende apocrife din Cronica lui Gheorghios A’martolos). Astfel, într-un hronograf românesc din secolul al XVIII-lea, după ce se descrie marea înţelepciune a lui Solomon – „dată de la Dumnedzău” – şi se inventariază calităţile sale taumaturgice („… ştia şi cum va lega pre davoli şi cum îi chema pe numele lor şi toate vrăjile”), se spune: „Că, de lovea boala pe vreun om, el să şi lecuia cu acele ierbi ce le dedeasă scrisoare Solomon, cât de o vreme mai uitasă

oamenii a să închina lui Dumnedzău şi a se ruga pentru boli, până stătu împărat Iezechie. Şi văzând că au părăsit oamenii a să închina şi a să ruga lui Dumnedzău pentru boli, au trimis de au strâns toate cărţile acelea şi le-au aruncat în foc, de au ars. Şi încă dentru acelea învăţături a lui Solomon sunt doftorii până astădzi". (102, p. 224; vezi acelaşi episod şi cd. 201 coala 16

241

În alte cronografe româneşti, de ex, mss. BAR 4865, cf.

192, p. 95).

Putem presupune, deci, că motivul „Cartea lui Solomon" (pătruns în tradiţia populară românească, prin cronografe, în secolele XVII – XIII), s-a suprapus motivului „Pecetea lui Solomon" (pătruns, prin romanele populare, în aceeaşi perioadă), generând sau doar reformulând motivul „Cartea solomonarului". Fenomenul s-a produs în aceeaşi perioadă, prin aceeaşi filieră şi în aceleaşi condiţii (prezentate într-un paragraf anterior), în care vrăjitorul popular a trecut – simbolic şi onomastic – sub patronajul legendarului rege Solomon. Probabil că, înainte de această epocă, vrăjitorul popular cu atribuţii meteorologice rostea un descântec, şi nu îl citea. Astfel, în unele enclave etnice conservatoare (cum este, de exemplu, zona Munţilor Apuseni) – în care contaminările şi alterările culturale au fost sensibil mai reduse – „cartea solomonarului" este rar atestată (v.

de ex. 39, p. 29). În astfel de zone, solomonarul rosteşte, de regulă, „nişte descântece" (49, p. 189), sau pronunţă „vorbe neînţelese", sau „oarece vorbe" (18, p. 166, 171), sau „porunci" (date „cu tot duhul, nu numai cu buzele" – 109, p

178), fără să se facă referiri la vreo „carte".

Faptul că legenda consemnată în cronografele bizantine şi respectiv româneşti îşi are sorgintea într-o

legendă talmudică, a fost consemnat deja de M. Gaster (102, p. 224 – 225). Prezenţa, atât în Talmud, cât şi în cronografe, a episodului „arderii" cărţii lui Solomon de către Iezechia, nu lasă niciun dubiu în acest sens. (Pe la 1350, papa Inocenţiu al VI-lea a repetat, după două milenii, gestul regelui Iudeu Iezechia, dând foc unei cărţi groase intitulate Livre de Salomon – 121, p. 59). De fapt, „Cartea lui Solomon" (în măsura în care a existat), nu a fost arsă de oamenii lui Iezechia, ci distrusă, pentru simplul motiv că ea nu era scrisă pe hârtie sau pergament, ci (în mod firesc pentru evreii din secolul al X-lea î.e.n.) săpată în piatră. Sub această formă este consemnată legenda în secolul al X-lea e.n. în „Lexiconul Suidas" (s.v. Ezechias), unde se spune că noul rege iudeu a distrus „Cartea lui Solomon", care cuprindea descântece şi leacuri împotriva tuturor demonilor bolilor, „carte" care era săpată în piatră la poarta templului (cf. 28, p. 93). Probabil că tot la acest eveniment se referă un pasaj din Vechiul Testament, în care se spune că Iezechia", a sfărâmat slilpii cu pisanii idoleşti" (II Regi, 18, 4). Acest gest al regelui iudeu nu a fost unul singular. El a „dqsfiinţat încliinarea de pe înălţimi 1 şi a sfărâmat toate „Asherah" (stâlpi de lemn simbolizând-o pe zeiţa Astarteea – zeiţă cinstită de Solomon, căreia i-a ridicat „capişti pe înălţimi" cf.

I Regi, 11, 5 şi II Regi, 23, 13); el a distrus chiar „şarpele de aramă pe care îl făcuse Moise, căci până în vremea aceea fiii lui lsrail îi aduceau tămâieri" (II Regi, 18, 4). Aceste acţiuni reformatoare, de purificare şi de renaştere a i ah vişinului, întreprinse de regele Iezechia (727 – 689 î.e.n.), sub influenţa proroculni Isaiia, au avut nu numai un caracter religios, dar şi politic – vizând, subminarea dominaţiei străine, în speţă a celei asiriene. Încheiem, consemnând faptul că, dacă Iezechia a dispus distrugerea „literaturii magice 1

atribuite lui Solomon, în schimb el a păstrat şi a

popularizat literatura sapienţială atribuită aceluiaşi: despre „Prover bele lui Solomon” se spune că „le-au strâns oamenii lui Iezechia, regele lui Iuda” (Proverbele lui Solomon, 25, 1).

*

În legătură cu motivul „Cartea solomonarului”, mai vrem să relevăm un singur aspect. Se credea că, de regulă, „cărţile magice” nu pot fi citite/înţelese decât, de iniţiaţi. Acest submotiv apare în basmele româneşti („şi cartea ceea numai ei o cunoşteau” – cf. 6, p. 254) şi de aiurea, în care un ucenic (ca şi solomonarul) învaţă „cartea de vrăji” în „şcoala” diavolului sau a unui vrăjitor. Într-un basm arab, un astfel de ucenic, în prima zi, „luă cartea şi o deschise; ci nu ştiu să descifreze niciun puvânt”, iar după o lună „încă nu izbutise să afle în ce fel trebuia s-o ţină spre a o citi” (li? p. 123). Scrisul din cărţile de magie poate (fi nu numai ilizibil, sau ininteligibil, dar chiar invizibil. În Europa medievală se credea că vestitele cărţi de conjuraţii magice, primite Grimoires sau Les Clavicules de Salomon, erau scrise pe foi de un purpuriu violent, care „ardea” ochii profanilor, scrierea fiind astfel vizibilă doar pentru iniţiaţi. (128, p. 179).

Caracteristici similare posedă şi „cartea solomonarilor” din tradiţia mito-folclorică românească. Credinţele populare le subliniază în mod expres: şolomonarii învaţă în „şcoala de şolomonărie” să citească „şolomăneşte” (99), „din cărţi pe care alţi oameni nu le pricep. Şi nu le ştiu ceti” (8, p. 145), sau „învăţ cât e lumea – declară un şolomonar – din cărţi mari, din care nime (ni) nu ştie ceti, afară de mine” (8, p. 142). Desigur, principalul motiv al acestei situaţii este aspectul secret al actului iniţiatic. Chiar şi statutul de solomonar trebuie tăinuit: „Ei nicicând nu se dau de (= drept) solomonari înaintea oamenilor…” (8, p. 142). Câteodată, interdicţia este impusă ca o condiţie de ieşire din „groapa balaurilor” (12,

p. 808; 193, p. 310). Interdicţia de a pomeni cuiva – chiar şi „dascălului” – despre învăţarea „cărţii de farmece” apare în basmele româneşti („Şi, să nu-i spui – drăcoaicei – că ai învăţat carte, măcar de te-ar omorî” – 6, p. 250), în aceeaşi formă în care apare în basmele orientale: „Am să te învăţ eu cartea de vţăji; ci, când are să vină maghrebinul, să-i spui că nu ai învăţat-o” (117, p. 124).

Neputinţa profanilor de a citi/înţelege „cartea solomonarului” (sau alte „cărţi” similare), are şi o altă explicaţie, mai pragmatică. Astfel de scrieri erau pline de semne magice şi cabalistice, de formule magice scrise cu diverse caractere exotice (mai ales ebraice). Iată ce scria, în secolul al XIII-lea, celebrul Rogeţ Bacon, în tratatul său De secretis operibus artist et naturae: „Înţelepţii, pentru a-şi ascunde gândurile, pentru a nu fi înţeleşi decât de cei studioşi şi iniţiaţi, au inclus în operele lor nenumărate pasaje pe care le-au făcut de neînţeles prin caracterele de litere folosite, prin versuri, cânturi şi cuvinte enigmatice şi figurative, prin utilizarea de consoane neînsoţite de vocale – aşa cum fac evreii, caldeenii, sirienii, arabii – prin amestecarea diverselor genuri de litere – ebraice, greceşti şi latine şi chiar de litere inventate” (121, p. 307).

Faptul că în „Cartea solomonarului” se utilizau, probabil, diverse formule magice, scrise cu caractere ebraice, i-a făcut pe ţăranii români să o asemene, sau chiar să o identifice, cu cărţile d! e rugăciune ale evreilor. Astfel, «în Bucovina (se) cred (e) că taina „şcolii de şolomonărit” o ştiu numai jidovii din cartea din care se roagă ei toamna la sărbătoarea lor cea mare» (8, p. 146). De aici, nu a mai fost decât un singur pas până la naşterea insolitei credinţe (atestată tot în Bucovina), «că „Solomonarii îs jidovi” şi că „din altă lege nu pot ieşi solomonari, decât din jidovi” (8, p. 143).

NOTE LA „BALAURUL ŞI SOLOMONARUL...

1 Mircea Eliade – Shamanism. Archaic techniques of

ecstasy.
Princeton Um verşi ty Press, 1974.
2 Vilmos Dioszegi – „Die Uberreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur” în „Acta ethnographica”, VII, p. 97 – 135, Budapest, 1958.
3 „Solomonarul – în credinţele şi legendele populare româneşti”, în „Anuar de lingvistică şi istorie literară”, tom XXV, Iaşi, 1976, p. 39 – 53.
4 Mihai Coman – Sora Soarelui. Schiţe pentru o frescă mitologică. Ed. Albatros, Bucureşti, 1983.
5 Traian Herseni – „Le dragon dace” în „Ethnologica” nr.
1/1979, Bucureşti, p. 13 – 22.
6 Eugen Agrigoroaiei – Ţara neuitatelor constelaţii. Folclor arhaic românesc. Ed. Junimea, Iaşi, 1981.
7 Petru Ursache – Prolegomene la o estetică a folclorului. Ed.
Cartea Românească, Bucureşti, 1980.
8 Traian German – Meteorologie populară (Observări, credinţe şi obiceiuri), Blaj, 1928.
9 Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea – Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Haşdeu. Ed. Minerva, Bucureşti, 1970.
10 Marie-France Guesquin – Le mois des dragons. Paris, 1981.
11 „Fiinţele mitologice în legendele româneşti” în „Revista de Etnografie şi Folclor”, tom 21, nr. 2, Bucureşti, 1967, p. 123 – 131.
12 Elena Niculiţă-Voronca – Datinile şi credinţele poporului român. Cernăuţi, 1903.
13 *** – Legende populare româneşti, vol. I, Ediţie critică şi studiu introductiv de Tony Brill, Ed. Minerva, Bucureşti, 1981.
14 Mircea Eliade – Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Gallimard, Paris, 1979.

15 Georges Dumezil – Mythes et dieux des Germains. Essai d'inter pretation comparative. Paris, 1939.

16 Rene Guenon – Le Symbolisme de la croix. Paris, 1931, cap. XIV, p. 178 – 188.

17 Demeny Istvan Păi – „A taltos es a garabonciâs Arany Jănos muveiben" în „Nepizmereti dolgozatok 1980". Kriterion konyvkiado, Bucarest 1980.

18 Maria Ioniţă – Cartea vâlvelor. Legende din Apuseni. Ed.

Dacia, Cluj-Napoca, 1982.

19 Ion Iliescu, Ana Şoit – Cântece populare minereşti. Ed.

pentru Literatură, Bucureşti, 1969.

20 Sim. FI. Marian – „Mitologie daco-română. Solomonarii" în „Albina Carpaţilor" III, p. 54 – 56, Sibiu, 1878.

21 Mircea Eliade – Mephistophelăs et l'androgyne. Gallimard, Paris, 1962.

22 Mircea Eliade – Mitul reintegrării. Bucureşti, 1942.

23 Moses Gaster – „Sholomonar, d.i. der Grabancijas dijak nach der Wolksuberlieferung der Rumănen" în „Archiv fur slavische Philologie" voi. 7, p. 281 – 290, Berlin, 1884.

24 W. Schmidt – Das Jahr und seine Tage în Mcinung unei Brauch der Rumănen Siebenburgens. Hermannstadt 1866, p. 16 – 17.

25 V. Jagic – „Die siidslavischen Volkssagen von dem Grabancijas dijak und ihre Erklărung" în „Archiv fur slavische Philologie", vol. 2, p. 437 – 481, Berlin, 1877.

26 Al. Popescu-Telega – Asemănări şi analogii în folklorul român şi iberic. Craiova, 1927.

27 N. Cartojan – Cărţile populare în literatura românească. Voi.

I şi II. Ed. Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

28 I.-A. Candrea – „Preminte Solomon. Legendele solomoniene în basmele şi credinţele noastre” în „Cercetări folklorice” I, p. 91 – 106, Bucureşti, 1947

29 I.-A. Candrea – Folklorul medical român comparat. Bucureşti, 1944.

30 Fr. Müller – Siebenbiirgische Sagen. Braşov, 1857, p. 177 – 178.

31 N. Cartojan – Istoria literaturii române vechi. Ed. Minerva. Bucureşti, 1980.

32 Alex. Duţu – Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea (1700 – 1821). Studii şi texte. Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

33 Ion H. Ciubotaru şi Silvia. Ciubotaru – „Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova” în „Anuar de lingvistică şi istorie literară”, tom XXIX, B, p. 107 – 127, Iaşi, 1983 – 1984.

34 Anca Pop-Bratu – Pictura murală maramureşeană. Maşteri zugravi şi interferenţe stilistice. Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982.

35 W. Podiacha şi Grigore Nandriş – Umanismul picturii murale postbizantine, vol. I şi II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985.

36 Sim. FI. Marian – Înmormântarea la români. Studiu etnografic. Bucureşti, 1892.

37 Nestor Vornicescu – Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV – XVI. Ed. Mitropoliei Olteniei. Craiova, 1981.

38 I.I. Popa – „Contribuţii la studiul practicii magice în Banat” în „Folclor literar”, vol. I, Timişoara, 1967, p. 151 – 181.

39 Gh. Pavelescu – Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni. Bucureşti. 1945.

40 F.E. Lorint, J. Bernabe – La sorcellerie paysanne. Approche anthropologique de VHomo Magus, avec unc étude sur la Roumanie. Bruxelles, 1977.

41 Mircea Eliade – De la Zalmoxis la Genghis-han. Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

42 N. Gostar, V. Lică – Societatea geto-dacică, de la Burebista la Decebal. Ed. Junimea, Iaşi, 1984.

43 A. Bodor – „Cu privire la kapnobatai şi la polistai lu' daci

În „Studia Universitatis Babeş – Bolyai", series Historia, fasc. I, 1965.

41 Sanclor Solymossy – „A Garabonciâs" în „A Magyarsâg nepraiza. Harmacâik kiadis", vol. II, f.a.

45 I.I. Russu – Limba traco-daciior. Ed. Acad R.P.R., Bucureşti, 1959.

46 T. Pamfile – Sărbătorile de vară la români, Bucureşti, 1911

47 T. Pamfile – Povestea lumii de demult. Bucureşti, 1913.

48 T. Pamfile – Mitologie românească, I, Duşmani şi prieteni ai omului. Bucureşti, 1916.

49 I.A. Zâne – Proverbele românilor, vol. VII, Bucureşti, 1902.

50 Artur Gorovei – Literatura populară II (ediţia I – Descântecele românilor. Studiu de folclor. Bucureşti 1931), Ed. Minerva, Bucureşti, 1985.

51 Nicodim Milaş – Canoanele Bisericii ortodoxe, însoţite de comentarii, vol. I, partea I, Arad, 1930; partea II, Arad, 1931.

52 *** – Pidalion sau Karma korabiei înţelese a kotoliceştei şi apostoleştei Biserici a ortodocşilor. Mănăstirea Neamţ, 1844.

53 Oszkâr Asbith – „Der Garabonciâs diák nach der Volksuberheferung der Magyaren" în „Archiv fur slavische Philologie", vol. 4, p. 611 – 627, Berlin, 1880.

54 Linda Degh – Folktales of Hungary. Chicago, 1969.

55. Al. Vasiliu – Literatura populară din Moldova. Ed. Minerva, Bucureşti, 1984.

56 Ioan P. Couliano – Experiences de l'extase. Extase, ascension et recit visionnaire de l hellenisme au Moyen Âge. Payot, Paris, 1984.

57 **» – Pravila bisericească (numită cea mică) tipărită în Monastirea de la Govora la anul 1640 şi Pravila lui Mateiu Bassarab cu canoanele sânţilor apostoli (intitulată îndreptarea Legii) tipărită la Târgovişte în anul 1652, Bucuresci, 1885.

58 Diogene Laertios – Despre vieţile şi doctrinele filosofilor Ecl. Acad. R.P.R., Bucureşti, 1963.

59 **» – Filosofia greacă până la I'laton, vol. I, parte 2, Eci.

Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

60 *** – Gândirea asiro-babiloniană în texte. Ed. Ştiinţifică.

Bucureşti, 1975.

61. Victor Kernbach – Miturile esenţiale. Antologie de texte.

Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.

62 Victor Kernbach – Dicţionar de mitologie generală. Ed.

Albatros, Bucureşti, 1983.

63 *** – Pasărea fericirii. Basme populare din China. Ed. Univers, Bucureşti, 1973.

64» * – Filosogia greacă până la Platou, vol. I, partea 1. Eci.

ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979.

65 *** – Texte dialectale, culese de Emil Petrovici; Supliment la Atlasul lingvistic român II, Sibiu-Leipzig, 1943.

66. I.I. Russu – Etnogeneza românilor. Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981.

67. E.R. Dodds – Dialectica spiritului grec. Ed. Meridiane, Bucureşi, 1983.

68. Ariton Vraciu – Limba daco-geţilor. Ed. Facla,

Timişoara, 1980.
69. Orfeu – Imnuri. În rom, de Ion Acsan. Ed. Univers, Bucureşti, 1972.
70. Gr G. Tocilescu – Dacia înainte de romani, Bucureşti, 1880.
71. T – Izvoare privind istoria României, vol. I. Ed. Acad.
R.P.R., Bucureşti, 1964.
72. Vasile Pârvan – Getica. O protoistorie a dacilor. Ed. Meridiane, Bucureşti 1982.
73. I.I. Russu – „Religia geto-dacilor. Zei, credinţe, practic; religioase" în „Anuarul Institutului de studii clasice", vol. V, 1944 – 1948, Cluj, 1949, p. 61 – 139.
74. H. Daicoviciu – Dacii. Ed. Enciclopedică română. Bucureşti, 1972.
75. Constantin Daniel –, De l'origine thraco-gete du mythe des hyperboreens" în „Etimologica", Bucureşti, 1983, p. 153 – 158.
76 *** – Poveste culeasă de E. Niculiţă-Voronca, publicată în „Ion Creangă" VI, 1913, p. 305 – 306.
77. Gh. Muşu – Zei, eroi, personaje. Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.
78. B.P. Haşdeu – Etymologicum Magnum Romaniae, vol. III.
Ed. Minerva, Bucureşti, 1972.
79. AI. T. Dumitresscu – „Ler împărat (împăratul Galerius)".
În „Rev, pentru ist., archeologie şi filologie", vol. XII – XV, 1911 – 1914.
80. ** Izvoarele istoriei României. Voi. II. Ed. Acad. R.S.R, Bucureşti, 1970.
81. Cristea Sandu Timoc – Cântece bătrâneşti şi doine. Ed. pentru literatură, Bucureşti 1967.
32. V.I. Propp – Rădăcinile istorice ale basmului fantastic, Ed. Univers, Bucureşti, 1973.

*3. V.A. Urechea – Codex Bandinus, Bucureşti, 1895.
84. Gh. Muşu – „Ritul nudităţii magice pe meleagurile ţării noastre şi la alte popoare” în „Studii clasice” XIII, Bucureşti, 1971, p. 159 – 170.
85. R. Vulcănescu – Mitologie română, Ed. Acad. R.S.R. Bucureşti, 1985.
86. Gh. Brătescu – Procesele vrăjitoarelor, Ed. enciclopedică română. Bucureşti, 1970.
87. Mircea Eliade – Comentarii la legenda meşterului Manole, Bucureşti, 1943.
88. C. Brăiloiu şi colect.
— Folclor din Dobrogea, Ed. Minerva, Bucureşti, 1978.
89. Dumitru Bălăeţ – „Herodot şi săgetarea”, în „Viaţa Românească” an LXXIX, nr. 5, Bucureşti, 1984, p. 89 – 96.
90. B.P. Haşdeu – Cuvente den bătrâni. Tom II. Ed. Didactică şi pedagogică. Bucureşti, 1983.
91. Doru Mihăescu – „Cronografele româneşti!”, în „Memoriile secţiei de ştiinţe filologice, literatură şi artă”, seria IV, tom I, 1977 – 1978, p. 45 – 77, Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1980.
92. Ion Buclai-Deleanu – „Ţiganiada” (versiunea I), în „Buciumul românu* I, 1875 şi II, 1877, Iaşi.
915. Ov. Bârlea – „Folclorul în Ţiganiada lui I. Budai-Deleanu”.
În „Studii de folclor şi literatură”, Ed. pentru literatură. Bucureşti, 1967, p. 497 – 567.
94. Ion Buclai-Deleanu – Ţiganiada, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1985.
95. Adrian Fochi – Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui N. Densuşianu. Ed. Minerva, Bucureşti, 1976.
96. Samuelis Klein – Dicţionarium V alachico-Latinum, Budapest, 1944.

97 *** – Şcoala ardeleană I, ediţie critică, note, bibliografie şi glosar de Florea Fugariu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983.

98. „** – Lesicon Românescu – Lăţinescu – Ungurescu-Nemţescu, aure de mai mulţi autori, în cursul a treizeci şi mai multoru ani, s-au lucratu. Budae, 1825.

99. Dr. (Paul) V (asici) – „Peatra înţelepţilor”, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”, nr. 4/21 ianuarie 1840, p. 32, Brashov, 100. Ion Lungu – Şcoala ardeleană. Mişcare ideologică naţională iluministă. Ed. Minerva, Bucureşti, 1978.

101. Anton Dumitriu – Cartea întâlnirilor admirabile. Ed. Eminescu, Bucureşti, 1981.

102. Moses Gaster – Literatura populară română. Ed. Minerva, Bucureşti, 1983.

103. Ioan Petru Culianu – „Reconstituiri în domeniul mitologiei româneşti”, (prezentare şi dialog consemnat de A. Oişteanu), în „Rev, de istorie şi teorie literară”, nr. 3/1985, Bucureşti, p. 89 – 93.

104. I.I. Russu – „Cuvinte autohtone în limba română”, în „Dacoromania” vol. XI, p. 148 – 183, Cluj, 1948.

105. Lazăr Şăineanu – Dicţionar universal al limbii române, a şasea ediţie, Ed. Scrisul românesc, 1929.

106. Ion Horaţiu Crişan – Spiritualitatea geto-dacă. Repere istorice. Ed. Albatros, Bucureşti, 1986.

107. D. Berciu – Arta traco-getică. Ed. Acad. R.S.R., Bucureşti, 1969.

108. Eusebe Salverte – Des Sciences ocultes ou Essai sur la magie, Ies prodiges et les miracles. Paris, 1843.

109. Petru Rezuş – Dochiţa împărăţiţa. Basme şi poezii populare în Ţara de Sus. Bucureşti, 1972, p. 172 – 180.

110. Gh. Muşu – Din mitologia tracilor. Studii. Ed. Cartea Românească, Bucureşti 1982., 111. Mircea Eliade –

Istoria credinţelor şi ideilor religioase.
vol. III, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, 1988.
312. Moses Gaster – Chrestomaţie română. Voi. II, Bucureşti, 1893.
113. Dimitrie Georgescu – Sinodul II Trulan sau QuinisexL
Teză pentru licenţă, Universitatea Bucureşti, Fac. Teologie, Bucureşci, 1900. Este de remarcat faptul că autorul preferă formula „cei ce se numesc observatori de nori", considerând că este vorba de vrăjitori care prevesteau viitorul, observând, „figurile pe care le făceau norii, mai ales când apunea soarele" (p. 55).
114. **"; – Poezii populare, vol. III. Descântece, Prefaţă de Enea Hodoş, Sibiu, 1912.
115. Paul Regnaud – Comment naissent les mythes, Paris, 1898.
116. P. Ispirescu – Legende sau basmele românilor, adunate din gura poporului... Bucureşti, 1882; basmul „Porcul cel fermecat".
117. **" – Cartea celor o mie şi una de nopţi, vol. XIV, p. 121 – 124. Ed. Minerva, Bucureşti, 1976.
118. Viorica Mihai – «Puncte de vedere privind scrierea dacilor", în „Anale de istorie", nr. 1/1979, p. 95 – 129, Bucureşti.
119. L.I. Ciomu – „Un vechi monument epigrafic slav la Turnu-Severin. O rugăciune-descântec slavo-sârbă din sec. 13 – 14", în „Rev, ist, rom.", VII, p. 210, 1938.
120. Ovidiu Papadima – Literatura populară română. Ed. pentru literatură, Bucureşti, 1968.
121. Jean Marquăs-Riviere – Amuletes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales. Payot, Paris, 1938.
122. Diodor din Sicilia – Biblioteca istorică. Ed. Sport-turism, Bucureşti, 1981.
123. Lucian Blaga – Despre gândirea magică.

Bucureşti, 1841
124. Vasile Bogrea – Pagini istorico-filologice. Ed. Dacia, Cluj.
1971.
125. Vaier Butură – Enciclopedie de etnobotanică românească Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1979.
126. Eugenio Battisti – Antirenaşterea. Cu un apendice de manuscrise inedite, vol. I şi II. Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982.
127. Ioana Ene – „Un document etnografic foarte rar. Tableta apotropaică din colecţia muzeului judeţean Vâlcea", în „Buridavo.
Studii şi materiale", nr. 4, p. 247 – 250. Rm. Vâlcea, 1982.
128. J. Tondriau, R. Villeneuve – Dictionnaira du Diable et de la demonologie. Marabout Universite, Verviers, 1968.
129. Lazăr Şăineanu – Basmele române... Ed. Minerva, Bucureşti, 1978.
130. Ştefan Ciobanu – Istoria literaturii române vechi. Bucureşti, 1947.
131. Cav (aler) C (ostache) Stamati – Povestea povestelor, Iaşi, 1843.
132. Moses Gaster – „Ciubăr-Vodă mâncat de guzgani" în „Revista pentru istorie, arheologie şi filologie" II, p. 185 – 191, 1883.
133. A.D. Xenopol – Istoria românilor din Dacia traiani. Voi.
II (ed. IV-a), Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986.
134. Kurt Seligmann – Le Miroir de la Magie. Histoire de la magie dans le monde occidental. Paris, 1961.
135. „În unele versuri, pe care le-am citit – afirmă Pausanias – se spune că Boreas ar fi înzestrat pe Musaios

cu darul zborului.

După părerea mea, aceste versuri aparţin lui Onomacritos” (Călătorie în Grecia, I, 22, 7).

136. În legătură cu fumigaţiile de plante narcotice şi halucinogene, atestate la sciţi (Herodot) şi la traci (P. Mela, Solinus, Pseudo-Plutarh), vezi Andrei Oişteanu, Mătrăguna şi alte plante psihotrope, în „Rev, de ist. Şi teorie literară”, nr. 3 – 4, 1988, p. 134 – 146...

137. Nu numai sunetele toacei sunt investite cu puteri meteorologice, dar şi toaca însăşi, ca obiect. În caz de secetă, pentru a.

declanşa ploaia, se fură toaca de la biserică şi se aruncă în fântână.

râu etc. (95, p. 255 – 256). De asemenea, se crede că sunetele clopotului pot să pornească ploaia (95, p. 254), sau să oprească furtuna, şi grindina (T. Papahagi, Mic dicţionar folkloric, Bucureşti, 1979, p. 147 şi 275). „Românii noştri – scria cu naivitate Gheorghe Şincai.

În jurul anului 1800 – nu rău fac că trag clopotele înaintea vremilor celor grele pentru că, prin sunetul clopotelor, mai vârtos de sunt mari clopotele, norii se risipesc precum ne-nvaţă esperienţa” (177, p. 153). Sim. FI. Marian (într-un text inedit) consemna obiceiuri şi credinţe interesante referitoare la „păzitorii de grindine” şi la „credinţa poporului român că trăgându-se clopotele când vine o grindină mare, gheaţa sau peatra se-mprăştie şi astfel hotarul e scutit de-o primejdie”. „Pentru acest scop – continuă Marian – mai fiecare sat tocmeşte doi oameni, ca aceştia totdeauna să tragă clopotele când văd că se apropie o grindină de hotarul satului. Pentru aceasta capătă Ei, toamna, de la fiecare gospodar o dirmelie (= baniţă) de ciucălăi de păpuşoi. Dacă însă vine o vreme grea, o grindină mare, şi ei nu trag clopotele sunt pedepsiţi cu închisoare şi pedeapsă în bani” (Sim.

FI. Marian, Satul, Studii etnografice, ms. B.A.R., nr.

4076, f. 12). În aceeaşi epocă (sfârşitul sec. al XIX-lea) este atestat obiceiul de a tocmi solomonari pentru a păzi holdele sătenilor (149, p. 153 – 154).

138. Pentru funcţii asemănătoare (reglementarea regimului meteorologic), paparudele primesc daruri rituale asemănătoare (ouă, mălai, brânză, lapte, miere etc.). „Nu este vorba, cum s-ar deduce din scrutarea stadiului actual de evoluţie al obiceiului, de simpla răsplătire a demersului magic prestat de grupul de actanţi în beneficiul comunităţii şi al gospodăriilor ce o compun, ci de un act ritual adânc înrădăcinat în credinţe şi practici străvechi de promovare a manei holdelor, a belşugului, a fecundităţii şi fertilităţii” (cf. Ion Cuceu, Maria Cuceu, Vechi obiceiuri agrare româneşti. Tipologie şi corpus de texte, I, Bucureşti, Ed. Minerva, 1988, p. 132 – 137).

139. Sim. FI. Marian, Datinile super ştiţiunile poporului român (Solomonariul, Formarea gheţii, întoarcerea gheţii, Contra-Solomonariul, Alte superstiţiuni despre producerea ploii, Originea Solomonariului şi a Farmazonului, Balaurul), în „Familia”, an VI, nr. 13, 1870

p. 147 – 150 şi p. 157 – 158.

140. Jean Coman, Zalmoxis, în „Zalmoxis”, II, Paris, 1939, p…

106.

VI. Jacques Lemoine, Mythes d’origine, mythes d’identification in „L’Homme”, nr. 101, 1987, p. 58 – 85.

142. Yuan-ke, Miturile Chinei antice, Ed. şt. Şi enciclopedică, 1987.

143. A. î. Odobescu, Fumuri archcologice, scornite din lulele prehistorice, în „Columna lui Traian”, nr. 4, februarie 1873, p. 49 – 51; este un răspuns polemic la articolul lui Cezar Bolliac, Archeologie, Usul fumatului din timpii prehistorici, în „Trompeta Carpaţilor”, nr.

1045, 1873.

144. Cezar Bolliac, Archcologia, în „Trompeta

Carpaţilor”, nr.
1054, 1873.
145. Mahomet, Le Koran, tom I, Paris, 1921.
146. ** – Filosofia greacă până la Platon, vol. II, partea a 2-a, Bucureşti, 1984.
147. M. Eliade, Patterns în Comparative Religion, New York, 1974.
148. „Conform multor tradiţii, – observa M. Eliade – putinţa de a zbura o aveau, în timpurile mitice, toţi oamenii; toţi puteau ajunge la cer, fie pe aripile unei păsări fabuloase, fie pe nori. Nu e necesar să repetăm toate detaliile simbolismului zborului [...] Vom adăuga doar că o credinţă universală, amplu atestată în Europa, acordă vrăjitorilor şi vrăjitoarelor capacitatea de a zbura prin aer” (cf. 1, p. 478 ş.a.).
149. T. Pamfile, Văzduhul, după credinţele poporului român.
Bucureşti, 1916.
150. Ioan Petru Couliano, Bros et Magie à la Renaissance, 1484, Paris, Flammarion, 1984.
151. Imaginea încălecării unui demon meteorologic, Murga (o personificare a norilor de furtună), este atestată şi în folclorul copiilor, în descântecele de alungat norii; vezi Andrei Oişteanu, Murga – o fiinţă mitologică, în „Vatra”, nr. 9/1986 şi 10/1986 şi A. Oişteanu, Reminiscenţe mitico-rituale în folclorul copiilor, în „Folclor literar”, vol. VII, Timişoara, 1988, p. 51 – 80.
152. Vezi, în acest sens, studiul lui I.P. Culianu şi C. Culianu, Interferences betwcen Iconography and Folklore în Roumania, în „Visible Religion”, Leiden, 1983, p. 40 – 57.
153. Indra – zeul vedic al fulgerului – este supranumit în texte Meghavahana = „Cel care călăreşte norii” (cf. New Larousse Encyclopedia of Mythology, New York, 1974, p. 326). Acelaşi supranume îl poartă şi divinităţile semite.

Zeul asiro-babilonian al furtunii, Adad-Ramman, este numit „Călăreţul norilor de furtună” (cf.

Tăbliţele de argilă. Scrieri din Orientul antic, Bucureşti, Ed. Minerva, 1981, p. 115), zeul fenician al furtunii, Baal-Hadad, poartă epitetul rkb rpt =.. Călăreţul norilor” (cf. Gândirea jenicianâ în texte, Bucureşti, 1979, p. 211 şi 324) şi, similar, Iahve este numit rokeb ba’rabot –. Călăreţul norilor* (cf. Psalmi, 65, 5).

154. Juvenal, Satire, X (ed, rom., Bucureşti, Ed. Univers, 1986, p. 129) şi Eschil, Perşii (ed, rom., Bucureşti, Ed. Univers, 19 fi2, p. 117)

155...

— Să te încolăceşti (şarpe) în jurul pământului de noua ori şi să-l aperi de prăpădul apelor* (fragment de legendă cosmogonică românească, apud 85, p. 246). O credinţă populară similară este atestată şi la sud de Dunăre: „ceea ce ţine pământul încercuit ca să nu se hârnească în apă, este un şarpe încolăcit în jurul său” (T. Pamfile, Pământul, Bucureşti, 1924, p. 23). Pentru forma arhetipală, de uroboros, a şarpelui care înconjoară pământul, vezi frecventele imagini din baladele populare, de tipul: „Munte ocolit,./

Şarpe-ncolăcit. Universală nu este numai credinţa în circularitateu apei (şi a „duhulur ei) care înconjoară pământul, dar şi reprezentarea apotropaică pe veşmântul / scutul eroului. Okeanos – „noian care-ncinge pământul* – este reprezentat de Jiefaistos pe circumferinţa scutului destinat lui Ahile (Homer, Iliada, 594 – 595). La Pherekydes din Syros, Okeanos apare în forma Ogenos (cf. accad. U găina cerc), a cărui imagine este brodată de Zeus pe mantia cerească (peplos) oferită Chtoniei (cf. 64, p. 82). În descântecele româneşti „de dragoste*”, brâul care înconjoară talia de nouă ori, devine un balaur zburător:» Brâu de nouă coturi, / Fă-te şarpe cu nouă colţuri, / Cu nouă aripi zburătoare... * (167, p. 388).

156. Pentru mentalitatea mitică arhaică, balaurul nu este propriu-zis o fiinţă (neputând fi deci nimicit), ci un principiu (al Haosului). Înfruntarea dintre principiul Ordinii şi cel al Haosului nu s-a încheiat odată cu cosmogeneza, ci continuă „zi de zr fcosmogeneza perpetuă), în orice situaţie în care Haosul încearcă să-şi impună primatul, periclitând ordinea cosmică. Astfel se explică de ce, după ce Bell-Marduk „ucide" şi despică balaurul Tiamat, aceiaşi zeu este implorat ca „în viitorul omenirii", „să învingă el pe Tiamat" (cf. Gândirea asiro-babiloniană în texte. Bucureşti, 1975, p. 50)

Pentru mentalitatea egipteană arhaică, „cosmogonia este reluată în fiecare dimineaţă, când zeul solar îl «alungă» pe şarpele Apophis, fără a reuşi totuşi să-l nimicească; deoarece Haosul (= Tenebrele)

reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil* (M. Elâade, Istoria credinţelor... vol. I, Bucureşti, 1981, p. 95). În aceeaşi sferă de semnificaţii mito-simbolice poate fi inclusă şi regenerarea capetelor tăiate ale balaurului, ca în basmele româneşti, sau transformarea Im, după „ucidere. În alte forme de manifestare stihială (musca colnmbacă, de exemplu), ca în balade. Uciderea balaurului de către zeu /

erou trebuie privită ca fiind doar o formulare narativă „imperfectă" o alegorie a „îmblânzirii", „înfrânării". supunerii lui; adică exact scopul şi rezultatul acţiunii solomonarului.

157. Vasile Lică, Observaţii asupra „nemuririi „getice, în „Analele ştiinţifice ale Universităţii Al. I. Cuza", tom. XXII, S. III a, Iaşi, 1976, p. 125 – 130.

158. De-a lungul carierei sale militare, Galerius a primit nu numai titlul de Carpicus Maximus, dar şi pe cele de Sarmaticus Mar ximus, Gothicus Maximus şi Persicus Maximus. Acest din urmă titlu l-a căpătat în urma strălucitei sale campanii antipersane, din anul

297. În urma acestei victorii, Galerius a ordonat

ridicarea unui Arc de triumf la Salonic (reşedinţa sa). Pe basoreliefurile de marmură, păstrate până azi, este reprezentat în diferite ipostaze Ceasar-ul Galerius, înconjurat de ostaşi purtând, stindarde dacice", în formă de balauri. Istoricii au ajuns la concluzia că este vorba de ostaşi daci, recrutaţi de Galerius, ostaşi care probabil făceau parte din garda sa personală (vezi Ion Iâamca, Stindardul dacilor pe Arcul de triumf al lui Galerius? în Magazin istoric", nr. 1, 1978, p. 11 – 15).

159. Pentru relaţia magico-erotică dintre femeie şi şarpe (balaur), vezi M. Eliade Patterns în Comparative Religion, New York, 1974, p. 165 – 166. Şi R. Ferwerda, Le serpent, le Noeud d'H ercuie e t le Caducee d'Hermes, Sur un passage orphique chez Athenagore, în „Numen", vol. XX, Fasc. 2, Leiden, august 1973, p. 104 – 115. Vezi şi

197, p. 85 – 87.

160. Vezi, printre altele. Le group des tresors thraces du Nord des Balkans (I), în „Dacia", N.S. XXVII, nr. 1-2/1983, p. 45 – 56

(mai ales p. 53) şi Un Ari Thraco-Gete? în „Dacia", N.S.

XVIII, 1974, p. 273 – 281 (mai ales p. 275 – 276).

161. După alţi cercetători, ar putea fi vorba de un personaj masculin: „un personaj imberb", „un preot" (vezi 162, p. 136 şi p>.

XXXVI).

162. Manfred Opperman, Tracii, între Arcul Carpatic şi Marea Egee, Bucureşti, Ed. Militară, 1988.

163. „Tot o divinitate feminină, care de data aceasta călăreşte un cal de mare cu trup de şarpe [...] apare şi pe o altă plăcuţa a tezaurului din Letniţa" (162, p. 136).

164. S. FI. Marian, Mitologia daco-română. Bălaurii, în „Albina Carpaţilor", nr. 2, Sibiu, 1878, p. 22 – 23.

165. Chiar şi zeiţa greacă Artemis – omoloaga zeiţei Bendis, cu care a fost adesea identificată – purta epitetul

Dictynna (de la js; r.

dictyon = „plasă" de prins, de legat) (cf. Orfeu, Imnuri, XXXVI).

166. Torţa nu este numai un atribut al zeiţei Bendis, ci şi al zeiţelor cu care ea a fost identificată: Artemis, numită „zeiţa cu aprinse torţe" (Orfeu, Imnuri, XXXVI) şi Hecate, cu epitetul Phosphoros = „purtătoarea luminii" (Euripide, Elena, 569; Şcolii la Teocrii, II, 12), Vezi şi C.G. Jung şi C. Kerenyi, Essais on a Science of Mythology, Princeton University Press, 1973, p. 110. ş.a.

167. Petru Caraman, Magia populară ca sursă de inspiraţie pentru poezia cultă, în voi. Elogiu folclorului românesc, Bucureşti, 1969, p. 376 ş.a.

168. Prezenţa vocabulei şolomonariu în „Lexiconul de la Buda" este simptomatică nu numai pentru epoca, dar şi pentru zona probabilă în care s-a născut acest termen. B.P. Haşdeu a definit „Lexiconul Budan" ca fiind „cel mai bun interpret al dialectului român din Transilvania" (cf. Istoria critică a românilor, Ed. Minerva, 1984

p. 580) şi ca fiind „cea mai bună fântână pentru cunoaşterea idiotismelor române de peste Carpaţi" (cf. Studii de lingvistică şi filologie, Ed. Minerva, Bucureşti, 1988, vol. II, p. 251).

169. În acest caz, pare a fi vorba de un fenomen de inversare a direcţiei împrumutului. Cel care putea, rostind „cuvinte magice", să „îngheţe apa din lacuri", „să facă să cadă grindina" etc., era solomonarul şi nu Solomon. Dar pentru că era greu de admis că „ucenicul" putea să facă lucruri pe care „maestrul" său nu le putea face, i s-au atribuit regelui biblic calităţile solomonarului.

170. În articolul său clin 1870, Sim. FI. Marian (139) trece în revistă credinţe populare româneşti referitoare la solomonari, fără să indice însă zonele de unde acestea au fost culese. Abia în articolul din 1878 avem o atestare clară a termenului în provincii româneşti din afara

Ardealului: „Aceste fiinţe închipuite în Bucovina şi Moldova se numesc «solomonari». În Ardeal şi celelalte provincii române de sub sceptrul austro-ungar, se numesc «solomonari»...” (20, p. 54). În privinţa lui Ion G. Zbiera, vezi legenda Balaurul şi strigoiul, din Poveşti poporale româneşti, Cernăuţi, 1886, p. 310 – 312.

Două menţiuni trebuie făcute în acest ultim caz: în primul rând, textele publicate de folclorist în 1886 au fost culese prin 1855 – 1856; în al doilea rând, cu toate că personajul din legenda citată este un tipic solomonar, el nu este numit ca atare, ci strigoi.

171. Florian Dudaş, Manuscrisele româneşti medievale din Crişana, Ed. Facla, Timişoara, 1986.

172. Iată, în acest sens, doar două mărturii din perioada de care ne ocupăm. În 1659, impresionat de expresivitatea excepţională a reprezentării Judecăţii de Apoi (şi a diavolului) de pe biserica Trei Ierarhi, din Iaşi, călătorul Evlia Celebi a cerut lămuriri clericului român care-l însoţea. „Jur, aga, – i-a răspuns acesta – că poporul nostru este neştiutor când îi ţinem predici de pe amvoanele noastre şi-l sfătuim, el nu înţelege cuvintele noastre. Noi nu-l putem face să înţeleagă vorbele noastre printr-un limbaj simbolic, cum pot face şeicii voştri. De aceea noi punem să se facă chipurile tuturor acestora şi, cinci predicăm, îi arătăm: «raiul este aşa, iadul este aşa, purgatoriul este aşa, rebelii sunt aşa»” (cf. Călători străini despre ţările române, Bucureşti, 1976, vol. VI, p. 480 – 481). În 1713, călătorind prin Moldova, Erasmus Heinrich von Weismantel scria: „Despre a cuvântul domnului şi despre Biblie [oamenii de rând – n.n.] nu au nicio cunoştinţă, iar puţinii lor preoţi au foarte puţine cunoştinţe...”. De aceea ei folosesc icoanele „în locul cărţilor sfinte” (cf.

Idem, vol. VIII, 1983, p. 352 – 353).

173. Pentru relaţia dintre zâne (Diana) şi căluşari şi

pentru felul cum aceştia din urmă imită zborul prin văzduh al zânelor, vezi

111, p. 237 ş.a.

174. Hervé Fillipetti & Janine Trotereau, Symboles et pratiques rituciles dans la maison paysanne traditionnelle, Ed. Berger Levrault, Paris, 1978.

175. Vezi şi studiul lui C. Stoicesco, La magie dans l'ancien droit roumain, în Melanges de droit roumain dedies a Georges Cornii, Gand/Paris, 1926, p. 457 – 495.

176. Iată doar câteva exemple de folosire a acestor cuvinte în secolul al XIX-lea: poetul moldovean Costache Stamati (Povestea povestelor. Iaşi, 1843, p. 68) folosea cuvintele solomonii (vrăji) şi Solomonia (carte de vrăji); Anton Pann vorbeşte de „un covor magic sau descântat şi vrăjit" care „este cu solomonie" (O şezătoare la ţară, 1851); pentru Ion Creangă, cerbul este solomonit (= vrăjit) (Povestea lui Harap Alb, 1877); într-un basm cules de Ion Pop Reteganid. Cei trei prieteni (Poveşti ardeleneşti, 1888), unul dintre protagonişti este „solomonar, care făcea călindare, adică hastronom".

A.T. Laurian şi I.C. Massim în Glosar... (1873 – 1877), s-au oprit doar la astfel de sensuri ale termenului, neamintind nimic despre valenţele meteorologice ale solomonarului.

177. Gheorghe Şincai, învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1964.

178. „Grăunţele de grindină", cum se exprimă „ardeleneşte" Gh.

Şincai, în jurul anului 1800 (vezi 177, p. 153).

179. Aceleaşi imagini, aproape calchiate, regăsim într-o legendă a Sf. Petru. Acesta îşi caută „Cartea vieţii", aflată într-o „chilie de piatră de la Izvorul Iordanului" (centrum mundi). „Înăuntru era o masa săpată în stană şi un covor frumos peste dânsa, iar pe covor sta cartea zilelor

lui Petrea. În cartea asta a vieţii se află, cică, scris tot ce are să pătimească omul în lumea lui Dumnezeu, de când se naşte şi până când moare" (46, p. 121).

180. Valentin Al. Georgescu, La legende populaire du „Contrat d'Adam „et ses implications juridiques, în „Etimologica", Bucureşti, nr. 1, 1979, p. 7 – 12.

cd. 201 coala 17

181. Prin, matematici", Veniamin a numit probabil pe vrăjitorii ghicitori, care „spun norocul şi ursita" (51, II, p. 433). Giordano Bruno, în cartea sa De Magia (III), lipologizând practicile magice, numeşte şi magia mathematica, pe care o consideră ca fiind o subclasă a divinatio (cf. 150, p. 212).

182. Pentru această ipoteză, vezi A. Oişteanu, Reminiscenţe miticoriiucle în folclorul copiilor, în „Folclor literar", vol. VII, Timişoara, 1988.

183. Pentru Liber Naturae în tradiţia medievală, vezi E.R.

Curtius, Literatura europeană şi Evul Mediu latin, Bucureşti, 1970, p. 637 ş.a.

184. Scrierea textului descântecului de către descântătoare, în vederea memorării sau transmiterii lui, este considerată de etnologi ca fiind o formă maximă de degradare a fenomenului descălţatului; procedeul e atestat mai ales în ultimii ani: „Unele din descântătoarele de astăzi nici nu se mai feresc să nu li se «fure» descântecul, ci îl spun tare ca să-l înveţe şi alţii, sau chiar îl scriu pe hârtie" (185, p. 144).

185. Gh. Pavelescu, Cercetări de etno-medicină în zona Sebeşului, în „Anuarul de folclor", vol. V – VII, Cluj Napoca, 1987, p. 133 – 156.

186. Sunt înfieraţi, de exemplu, strejuitorii, adică cei ce „fac baiere, legându-le cu mătase, scriind într-însele chemări de draci" (52, p. 168).

187. Cu un alt prilej, am inclus aceste practici în

rândul manifestărilor tradiţionale de poezie vizuală; vezi A. Oişteanu, Poezia vizuală românească. Repere cronologice, în „R.I.T.L.”, nr. 3 – 4/1987, p. 148 – 156 şi nr. 12/1988, p. 196 – 203.

188. Pentru încercări de (re) valorizare semantică a termenului carte, vezi Andrei Cornea, Scriere şi oralitate în cultura antică, Bel.

Cartea Românească, Bucureşti, 1988, p. 30 ş.u; Adrian Marino, Hermeneutica ideii de literatură, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 125. ş.a.

189. Talismane cu puteri meteorologice (un disc de aur, Încrustat cu litere şi semne magice) sunt atestate şi în tradiţia greco-orientală. Un astfel de talisman, lynz, era folosit pentru provocarea ploii încă de Proclus – unul dintre ultimii neoplatonicieni greci. Vezi 150, p. 196 şi 167, p. 386.

190. Într-o versiune românească (jumătatea secolului al XVII-lea)

a legendei apocrife Cuvânt pentru lemnul crucii, se spune: „Când vru Solomon să facă casă lui Dumnezeu, Zvântul Sion, slobozi Dumnezeu lui Solomon un inel din ceri şi cu dâns sorociia dracii şi toţi asculta de dânsul”, cf. I.C. Chiţimia, Stela Toma (coordonatori), Crestomaţie de literatură română veche, vol. I, Ed. Dacia, 1984, p. 205.

191. Paul Percirizet, Negotium Perambulans în Tenebris. Kiudes de Demonologie Greco-Orientale, Strassbourg, 1922.

192. Sabina Ispas, Raporturi între literatură apocrifă, cărţi populare şi folclor. Ciclul solomor, ian în literatura română; mulţumim cercetătoarei pentru bunăvoinţa de a ne şi pus ia dispoziţie această lucrare inedită.

193. Ion. G. Zbiera, Poveşti poporale româneşti, Cernăuţi, 1886.

194. Vezi şi C. Noica, Cuvânt împreună despre rostirea românească, Ed. Eminescu, 1987, p. 135 ş.a. (cap.

Minte şi smintire).

195. Un astfel de inel-talisman (folosit de „cel ce va vrea să aibă slugă pe diavol”) este descris într-un manuscris românesc din 1825; cf.

„Şezătoarea”, vol. XXIV, an XXXVI, nr. 5 – 7, 1928, p. 70 – 71.

196. Omoloagă a zeiţei Ceres, Demeter posedă şi ea un car aerian tras de balauri pe care îl dăruieşte discipolului său Triptolemos, pentru ca acesta să-i înveţe pe oameni agricultura. Anthcias foloseşte acest vehicul pentru a-şi însămânţa ogorul (cf. Pausanias, Călătorie în Grecia, VII, 18, 2).

197. Robert Graves & Raphael Patai, /febrotv Myths. The Boolc of Genesis, Anchor Booles, New York, 1989.

V. LABIRINTUL – ORDINE ŞI HAOS

1. ORDINE ŞI HAOS

Nu este cazul să teoretizăm pe marginea multiplelor sensuri şi valenţe pe care le presupune un simbol Inajor; subiectul este mult prea vast pentru a fi abordat nici în toată complexitatea sa. Vom spune doar că, în funcţie de perspectiva din care este interpretat un astfel de simbol – în funcţie de grila care i se aplică în vederea decodificării – alte semnificaţii se dezvăluie, alte faţete se luminează. Un astfel de „simbol poliedric 14 este, fără discuţie, Labirintul, care corespunde, mai degrabă, unei întregi constelaţii de arhetipuri, decât unui arhetip anume.

Rândurile/gândurile de faţă ne-au fost sugerate de o aserţiune am spune provocatoare: „Labirint înseamnă Ordme” (1). Cu această afirmaţie se deschide un număr al remarcabilei reviste internaţionale de arhitectură, „Daidalos”, număr dedicat în întregime patronului său onomastic şi, bineînţeles.

Labirintului. Nu ştim dacă Norbert Miller – cel căruia îi aparţine aserţiunea – a aruncat astfel mănuşa, sau doar i-a căzut din mână; ceea ce ştim este că o astfel de

afirmaţie apodictică este în măsură să devină un oportun prilej pentru o polemică. Suntem tentaţi să parafrazăm în răspăr: „Labirint înseamnă Haos”.

Sigur că, din perspectivă pur filosofică, intervenţia noastră riscă să fie inoperantă, o dată ce, din aceeaşi perspectivă.

Haosul poate fi privit ca „un fel de Ordine”. O Ordine puiadoxală – în măsura în care este guvernată de o singură icre.

cea a lipsei de legi; o Ordine superioară – în măsura în care este inaccesibilă; o Ordine superioară – în măsura în care este o stare a lipsei de constrângeri, o stare a libertăţii totale. Dimpotrivă, din perspectiva mentalităţii mitice, cele două noţiuni – Chaos şi Kosmos (cu sensul atribuit de Pitagora:

„Univers ordonat”) – sunt antonime, iar cele două stări pe care le desemnează – antino me. Cele două noţiuni/stări sunt complementare, tangente chiar; fiecare conţine getmenele celeilalte, sunt reversibile deci, dar inconfundabile şi ireconciliabile, aflându-se într-un raport de proporţionalitate inversă.

Dar să reamintim, foarte pe scurt, principalele date ale mitului. Conform tradiţiei, labirintul a fost conceput şi clădit în Creta de celebrul artifex Dedal (expulzat din Atena), la cererea nu mai puţin celebrului Minos, rege al Cretei – stat, pe atunci (jumătatea mileniului II î.e.n.), în plină înflorire.

Menirea labirintului era de a adăposti/ascunde/închide Minotaurul – rodul unei împerecheri aberante dintre Pasiphae (soţia regelui cretan) şi un taur trimis din ape de zeul Poseidon. Acest fiu adulterin – monstru compozit, tauro-antropomorf – se hrănea cu tributul viu (şapte băieţi şi şapte fete), pe care cetatea Atena era obligată să-l ofere periodic. Un biotribut tragic, umilitor şi de bună seamă inacceptabil, o dată ce

Egeu – regele* Atenei – a consimţit să includă pe propriul său fiu, Tezeu, printre cei care urmau să fie sacrificaţi Minotaurului, cu scopul de a încerca răpunerea monstrului. Desigur, regele atenian a riscat enorm, dar nu orbeşte. Tezeu era un erou – os de zeu (legenda spune că tatăl său era chiar Poseidon) – care probase deja, la vârsta de şaisprezece ani, curajul, Iscusinţa şi forţa ieşite din coimin răpunând tâlharii giganţi Sinis, Sciron, Cercion şi Procrust (impropriu încetăţenit Procust) şi, mai ales, prinzând de viu, legând şi apoi sacrificând Taurul de la Maraton; această ultimă ispravă anunţând viitoarea lui înfruntare cu Minotaurul.

Acesta din urmă era considerat ca fiind invulnerabil, dar formula este clasică în mitologia universală şi tot clasic este faptul că, de fiecare dată, mentalitatea mitică a impus şi imaginaţia a găsit un remediu la ceea ce, prin definiţie, părea a fi imposibil. Această situaţie paradoxală în care omul imaginează creaturi terifiante şi invulnerabile, pentru a putea apoi inventa eroi – oameni ca şi el – în măsură să le răpună, are menirea de a comuta centrul de greutate al mitului de pe fiinţa fabuloasă pe erou (2, p. 140).

Înfruntarea dintre două entităţi invincibile este o reminiscenţă degradată prin vulgarizare/literaturizare a primei înfruntări – din momentul zero al istoriei mitice a Universului – dintre principiul Ordinii (Zeul demiurg) şi cel al Haosului (Monstrul primordial). Răpunerea/îmblânzirea monstrului de către demiurg este, hermeneutic vorbind, un act de ordonare a Haosului şi, ca atare, de cosmogeneză. Haosul ordonat devine Cosmos.

Tezeu are însă de înfruntat doi monştri: Minotaurul şi Labirintul, care nu sunt altceva decât două reprezentări simbolice ale Haosului. Acţiunea stihială, exclusiv malefică a Minotaurului, precum şi structura sa hibridă – jumătate om, jumătate taur – ni-l definesc ca pe un tipic simbol al Haosului. Astfel de fiinţe compozite – în care speciile se

contopesc, spulberând toate legile biologicului – populează şi simbolizează Haosul precosmogonic. Iată-l descris în Cosmogonia redactată de Berosos (secolul III î.e.n.) – preot caldeean al zeului Bel-Marduk – care rezumă mitul babilonian al facerii lumii, la rândul său o prelucrare a străvechiului mit cosmogonic sumerian: – «A fost un timp, […] în care „Totul” era întuneric şi apă; atunci au luat fiinţă vieţuitoare diferite şi de o conformaţie ciudată. Căci atunci ar fi luat naştere oamenii cu două aripi, unii chiar cu patru aripi şi cu faţa dublă; de asemenea, unii care aveau un timp şi două capete, unul bărbătesc şi altul femeiesc. Alţii aveau două sexe, masculin şi feminin. O altă parte din oameni… aveau picioare de cal, în spate fiind cum sunt caii, iar în faţă având chip de om, aşadar de forma hipocentaurilor. Tot atunci ar fi luat naştere şi taurii cu cap de om, precum şi câinii cu patru trupuri, la spate cu cozi de peşte. Ar mai, îl fost cai cu capul de câine şi de om» (3, p. 52). O turmă de astfel de monştri hibrizi (dragon zburător, omul-scorpion, centaurul, demon cu chip de leu etc.) sunt creaţi de Tiamat – Haosul primordial – în mitul asiro-babilonian (mileniul II î.e.n.) al creaţiei lumii (Enûma Eliš I, 132 – 142, cf. 3, p. 20).

Dar dacă „taurii cu cap de om” şi celelalte fiinţe abominabile sunt fireşti într-o lume precosmogonică, în schimb Minotaurul cretan – germene al Haosului, apărut din senin în mijlocul unui Univers ordonat – este o aberaţie care nu poate exista în sânul lumii cosmicizate, fără s-o contamineze, fără s-o disturbe, fără să-i pericliteze însăşi legea (ordinea)

care o guvernează. El trebuie ori să fie răpus (soluţia lui Tezeu), ori să fie izolat (soluţia lui Dedal), într-o enclavă haotică, într-un spaţiu-carantină, în care să se reconstituie, la scară mică, principalele date ale lumii precosmogonice (întuneric, linişte, absenţa oricăror legi etc.). Prin găsirea acestei a doua soluţii şi prin punerea ei în aplicare, Dedal

şi-a dat adevărata măsură a geniului său. El a trebuit să joace, de data aceasta, nu rolul unui demiurg cosmogon sau antropogon (cu alt prilej el a creat antropoizi artificiali), ci pe acela al unui demiurg cu semnul minus (haogon), creând un (micro)

haos – labirintul – din materia şi în sânul cosmosului. Labiritul este, în acelaşi timp, cea mai perfectă graniţă (chiar dacă nepăzită) între cele două lumi; totala lipsă de comunicare, între exterior şi interior, este o garanţie sigură că niciuna dintre lumi n-o va putea infesta pe cealaltă cu morbul său (al ordinii, respectiv, al dezordinii).

Minotaurul şi Labirintul sunt deci două ipostaze formal diferite, dar complementare, ale Haosului. Labirintul – sistem fără lege, sau fără posibilitatea de a i-o descifra – este un tărâm al dezordinii, al întunericului deplin, al traseelor sinuoase şi obstaculate, al răspântiilor imprevizibile, în care orbecăi şi rătăceşti paralizat de frica monstrului a cărui răsuflare o auzi, când departe, când foarte aproape. Şi chiar dacă, printr-un miracol, vei reuşi să răpui fiara, eşti osândit să rămâi pe veci în măruntaiele Labirintului, devorat de acest „monstru arhitectonic”, prin al cărui bot ai avut îndrăzneala să accezi (20). „Adevărata fiară nu e atât Minotaurul, cât Labirintul însuşi…” (4). Şi pentru că în faţa lui Tezeu stau doi monştri, la fel de nemiloşi şi la fel de invulnerabili, el va avea nevoie de două arme, la fel de redutabile: securea şi ghemul. Parcurgerea dus-întors a meandrelor Labirintului (cu ajutorul ghemului) şi răpunerea Minotaurului (cu ajutorul securii), sunt acţiuni sinonime, din punct de vedere simbolic, cu aceea de cosmicizare a Haosului. Labiritul (respectiv monstrul care-l locuieşte şi-l reprezintă) este un Univers dezordonat (un microhaos) care, prin gestul de natură cosmogonică al eroului demiurg, devine un Univers ordonat (un microcosmos). Astfel, „insula de Haos” este cosmicizată şi reintegrată în Cosmos.

Într-o legendă cosmogonică bucovineană regăsim unele dintre conceptele şi motivele mitice în discuţie: „Cum şarpele [creat de Nefârtat – n.n.], iscodea şi urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatu l-a prins de coadă, l-a învârtit de două trei ori cum învârţi un bici şi l-a azvârlit în hău. Şi a zis: – Să te încolăceşti în jurul pământului de nouă ori şi să-l aperi de prăpădul apelor” (5, p. 245). Şarpele primordial este învins de zeul demiurg şi expulzat din zona cosmicizată. Trupul monstrului este aşezat într-o formă de spirală centrifugă (un labirint, de fapt), în vederea delimitării celor două lumi, în vederea protejării Cosmosului de Haos.

Cele două „semne” majore (monstrul şi labirintul), nu mai sunt aici net delimitate, ci comasate într-unul singur: şarpele primordial este concomitent monstrul şi labirintul; indiciu că cele două „semne” sunt numai formal diferite, dar esenţial analoage. „Centrul spiralei – comentează Romulus Vulcănescu legenda românească – a devenit centrul potenţial al cosmosului, al delimitării dezordinii de ordine, al mişcării progresive a lumii spre periferia haosului, care simbolizează mitic puterea creatoare a cosmocratului principal, Fărtatul, şi a extinderii treptate a puterii lui în Haos. Aşa se face că spirala strânsă în jurul centrului ei a dat mai apoi naştere ideii de labirint, schemei labirintului ca diagramă a cerului şi astrelor”. (5, p. 246).

Într-adevăr, labirintul – motiv mito-simbolic polivalent – a fost interpretat şi ca „o reprezentare a universului înstelat” (6, I, p. 41), sau ca o „diagramă a cerului, imagine a mişcării aparente a corpurilor astrale…” (5, p. 409). Pe teritoriul românesc, această interpretare mitico-simbolică transpare, atât din felul astral în care sunt reprezentate unele labirinturi (vezi cele de pe pereţii ansamblului de biserici rupestre de la Basarabi – secolele VII – IX e.n.) (101), cât şi din felul cum este denumită în popor Calea

Lactee şi motivul decorativ care o întruchipează (102): „Calea întortocheată”, „Drumul încâlcit”, „Drumul nesfârşit” etc. (5, p. 403, 410).

Revenind la legenda labirintului, să nu uităm că în mitologia greacă, adevăratul nume al Minotaurului era Asleriοs „Şi ea (Pasiphae) dădu naştere lui Astenos, care fu numi 4

Minotaur” (Apollodor, Bibliothehea, III, I, 4, 4), sau” (Tezeu)

s-a întors din Creta, unde ieşise biruitor asupra fiului lui Minos, Astenon” (Pausanias, Călătorie în Grecia, II, 31, 1). Pe de altă parte, conform tradiţiei, Ariadna (sau doar coroana ei)

ar fi fost ridicată la cer, devenind constelaţia Aridela („care se vede de departe”). Căzând în capcana acestor date şi a altora similare, Lucian de Samosata a dat mitului o interpretare pseudo-raţionalistă (improprie, de altfel, ironicului sofist grec), într-o lucrare atribuită lui (Despre astrologie), autorul credea că Dedal, iniţiind-o pe Pasiphae (soţia lui Minos) în tainele astrologiei, a făcut-o să se îndrăgostească de această ştiinţă şi chiar de „Taurul celest, care străluceşte printre stele” (constelaţia Taurului), cu care s-ar fi împreunat, dând naştere lui Astenos-Minotaur (61, II, p. 168).

2. GHEM ŞI LABIRINT

Valenţele simbolice ale ghemului sunt multiple şi complexe; ceea ce ne interesează acum este valoarea sa simbolică în cazul particular al labirintului. Să observăm, pentru început, analogia dintre ghem şi labirint, în condiţiile în care, pe de o parte, ghemul nu este altceva decât o complicată spirală spaţială (un sferoid de înfăşurare) şi, pe de altă parte, „toate labirinturile care au un singur centru pot fi reduse teoretic la o spirală” (o, I, p. 61). Mircea Eliade a observat faptul că labrintul însuşi este un „nod” care trebuie „dezlegat” (7, p. 153), iar Marcel

Urion (8) a adus argumente privind înrudirea emblematică şi strânsa relaţie conceptuală dintre labirint, pe de o parte, şi nod, împletitură, ghem (spirală), pe de altă parte (cf. 6, 11, p. 12 – 14). Să notăm şi faptul că, printre obiectele de cult din inventarul sanctuarelor de la Cnossos (Creta), s-au descoperit „noduri sacre din fildeş şi faianţă, simbolizând legături magice" (56, p. 415).

Putem conchide, deci, că ghemul este o paradigmă a labirintului, în aceeaşi măsură în care ultimul este o paradigmă a primului, pentru ca atât unul, cât şi celălalt să nu fie decât şi mbolice reprezentări ale Haosului. Vom realiza acest lucru mai bine, făcând un efort de imaginaţie, încercând să ne închipuim parcurgerea în ambele sensuri a firului unui ghem. Călătorul imaginar, care s-ar aventura într-o astfel de expediţie fantastică în măruntaiele ghemului, ar fi confruntat cu acelaşi şir de dificultăţi insurmontabile, ca şi victimele „devorate" de Labirintul din Cnossos: acelaşi deplin întuneric, aceeaşi spaimă a drumurilor necunoscute, aceeaşi dezorientare provocată de lipsa totală de repere, aceleaşi i rezolvabile dileme în faţa nenumăratelor răspântii, aceeaşi extenuantă rătăcire, acelaşi sentiment al monotoniei datorat recluziunii prelungite, aceleaşi accese inhibante de claustrofobie, aceeaşi paralizantă spaimă de singurătate şi, în final, aceeaşi pierdere a speranţei şi aceeaşi resemnare cu ideea imposibilităţii de a mai ieşi la lumină.

Dar, spre deosebire de labirintul arhitectonic, ghemul este un „labirint" care se poate desfăşura; de aici şi până la folosirea lui ca „armă" împotriva labirintului cretan nu este decât un singur pas. Prin desfăşurare, firul marchează drumul corect, dintr-o infinitate de drumuri posibile. Firul (ghemul desfăşurat) devine astfel Logosul şi Legea instaurate într-un tărâm ilogic şi ilegic. Or, un sistem haotic căruia i se impune Legea, devine Kosmos (Univers ordonat).

O altă alegorie cu bogate semnificaţii – cea a ţesutului – pare să fie cuprinsă în demersul lui Tezeu. Privit de sus, labirintul cu firul desfăşurat pe parcursurile sale se aseamănă cu „o ciudată pânză de păianjen” (8, p. 197). În textele vedice şi post-vedice, Zeul suprem este frecvent numit „ţesătorul” cosmic şi asociat alegoric cu păianjenul care ţese lumea din propriul său fir (83, p. 215 – 218). M. Eliade consideră că apelul speculaţiilor arhaice indiene la noţiuni de tipul „fir, păianjen, tramă, ţesătură”, este cel mai adecvat pentru a exprima ideea că Universul este „o unitate bine îmbinată şi articulată”. «Pânza de păianjen exprimă într-un mod strălucit posibilitatea de a „unifica” spaţiul, plecând dintr-un Centru, legând între ele cele patru puncte cardinale» – (83, p. 218). În unele legende cosmogonice româneşti, păianjenul îşi ţese pânza simultan cu „urzirea” lumii de către Dumnezeu (53, p. 396). De regulă, Cosmosul este văzut ca o enormă ţesătură sau ca un veşmânt al Cosmocratorului (98). Este simptomatic, de exemplu, testul la care îl supun zeii pe Bel-Marduk, pentru a verifica virtuţile cosmogonice ale acestuia; el trebuie, prin rostirea Logos-ului, să facă să dispară şi apoi să reapară un veşmânt. Marduk – zeul care va lega în plasă pe dragonul Tiamat (Haosul), pentru a clădi Cosmosul din trupul lui – trebuie să-şi demonstreze întâi puterile asupra „ţesăturii”: «El porunci din gură şi veşmântul a fost nimicit. /

El porunci a doua oară şi veşmântul a fost refăcut. / Când zeii, părinţii lui, văzură puterea cuvântului său, / Plini de bucurie l-au omagiat: „Marduk e rege (al zeilor)”. / Îi dăruiră un sceptru, un tron şi un veşmânt regal» (Enûma Eliš, IV, 25 – 29; cf. 3, p. 32).

Pentru unii filosofi greci, în speţă pentru Democrit şi Leucippos (secolul V î.e.n.), „de jur-împrejurul Universului” este întinsă „ca o tunică (chitona), o membrană (himen) ţesută din atomi” (19, p. 388 şi Diog.

Laert. IX, 32). Dar deja.

Înaintea acestora, la Pherekydes din Syros (secolele VII – VI î.e.n.), Zeus „face o mantie (peplos) mare şi frumoasă şi brodează pe ea imaginea Gaiei (= Pământul) şi a lui Ogenos (= Oceanul) şi lăcaşurile lui Ogenos” (9, p. 82). Aşa cum corect a observat H. Diels, această din urmă imagine are un vădit caracter cosmogonic (10, p. 82 – 83). Ogenos, brodat pe mantia cosmică ţesută de Zeus, este Okeanos – apa care se credea că înconjură lumea ca un brâu (cf. akkadianul Uginna

266 – = cerc). Pentru veşmântul zeului (peplum), „imitând stelele şi bolta cerească” şi pentru reprezentarea mării ca „un brâu care-i încinge pieptul”, vezi şi Macrobius, Saturnalia, I, XVIII, 22.

Şi în colindele româneşti, „marea rotocoală” apare „scrisă” (brodată) pe veşmântul eroului: „Nu se teme de nimic /

Că veşmântu-i zugrăvit / Scrisă-i marea tulbure / Scrisă-i marea rotocoală, / Cam cu nouă vădurele” (13, p. 94).

Această îmbrăcăminte care consacră, investeşte şi protejează pe erou nu este decât o ipostază a veşmântului cosmic – „lung până-n pământ” sau „lungu-i lat prejur pământ”.

— Purtat de Cosmocrator: „Frumos mi-e Do mnu-mpodobit: 1

Cu veşmânt cam moliorât (roşu închis) / Lung, mi-e lung, până-n pământ; / Larg, îi larg, prejur pământ. / Jur-prejurul poalelor, / Joacă stele mărunţele, / Mai presus şi mai marele... / (În) spate-i luna cu lumina, / (În) piept, soarele cu căldura” (90, p. 9; 14, p. 9).

Dar imaginea cea mai apropiată de cea în discuţie o găsim în legendele cosmogonice româneşti, unde Dumnezeu şi ajutorul său ariciul (el însuşi un „ghem ţepos” sau „un ghemotoc” de animal – 15), „urzesc” lumea cu

ajutorul unui ghem de aţă: „Dumnezeu urzea (lumea) pe după araci. Ariciul, care ajuta la urzit, ferindu-se de un araci, a scăpat ghemul mare; din această cauză pământul nu a ieşit neted, ci accidentat” (11, p. 78). Pentru mentalitatea populară, urzirea lumii de către Demiurg nu este o simplă figură de stil; el „ţese” lumea cu „două ghe muri, unul de urzeală şi altul de bătătură” (12, p. 112).

Asocierea cosmogenezei cu actul ţesutului îşi are explicaţia în calitatea demiurgică a ţeserii (99). Ghemul de aţă (massa conjusa) este o primă viateria în mâna demiurgului, care o transformă – printr-o acţiune ritmată şi repetitivă (rând după rând) – într-o materie perfect orânduită, cartezian ordonată (lat, ordo – rând, şir). Mânuirea inabilă a ghemului – ca în legendele româneşti – este o abatere de la normă, având ca rezultat o Lume accidentată, deci „imperfectă”. Cele două acţiuni demiurgice – ordonarea şi, respectiv, „urzirea” Lu mii – nu se înrudesc doar din perspectivă simbolică, ci şi din perspectivă etimologică: lat, ordior – a urzi o ţesătură, lat, ordino = a ordona, orândui, organiza.

Dacă privim Labirintul – aşa cum am făcut-o deja – ca pe o „insulă de Haos” în mijlocul Cosmosului, atunci acţiunea lui Tezeu de a depăna ghemul pe traseele întortocheate e de Labirintului poate fi privită ca o încercare de a „ţese” ruptura („gaura neagră”) din „pânza Lumii”, cu alte cuvinte de a reinstaura ordinea într-un microspaţiu haotic. Rolul de călăuză al „firului Ariadnei” nu dispare, ci se resemnifică; doar într-un spaţiu re-ordonat eroul va fi în măsură să-şi găsească reperele care să-i călăuzească întoarcerea.

3. DEDAL ŞI ARIADNA

Potrivit unor autografi antici şi unor exegeţi contemporani (124, p. 169 – 170), nu Ariadna, ci Dedal (la rugămintea şi prin intermediul acesteia) i-a dat lui Tezeu ghemul şi soluţia folosirii lui. Scenariul este aparent logic;

pare firesc ca cel care cunoaşte la ina labirintului şi, implicit, felul în care putea fi ea dezlegată, să fie chiar cel care l-a conceput şi creat. Pe de altă parte, relaţia Dedal-fir-Labirint este încă o dată subliniată în episodul final al legendei. Mâniat că l-a ajutat pe Tezeu, regele Minos îl închide în Labirint pe Dedal, împreună cu fiul său Icar. Arhitectul legendar devine astfel „constructorul propriei sale închisori" – observă Paul Diel paradoxul (16, p. 47). S-ar părea că, fără ghem, nici chiar Dedal nu poate ieşi. Arhitect, sculptor şi inginer iscusit – tradiţia îi pune în seamă inventarea securii duble, echerului, nivelei cu bulă de aer, burghiului, velei de corabie precum şi construirea primilor antropoizi artificiali – Dedal (gr, daidalos = meşter iscusit) este şi inventatorul legendar al primului sistem artificial de zbor, conceput după cel natural al păsărilor (asemenea „ornitopterelor" concepute de Leonardo da Vinci, peste circa trei milenii – 17). După cum se ştie, Dedal va reuşi să parcurgă în zbor drumul dintre Creta şi Sicilia, dar fiul său – extaziat de mirajul zborului – se va apropia prea mult de soare şi – topindu-se ceara care lega între ele penele aripilor – se va îneca în apele care-i vor purta numele (Marea Icarâcă). Să punem în paranteză faptul că Meşterul Manole – un alt celebru arhitect legendar – pus într-o situaţie similară va apela, împreună cu ortacii săi, la o soluţie similară („Meşterii gândeau /

Şi ei îşi făceau / Aripi zburătoare / Din şindrili uşoare / Apoi le-ntindeau / Şi-n văzduh săreau"), şi va avea parte de acelaşi sfârşit ca cel al lui Icar („Dar pe loc cădeau / Şi unde picau / Trupu-şi despicau").

Interesant, semnificativ şi, într-un fel, paradoxal este faptul că nu cel care a inventat şi folosit cu succes sistemul de zbor, nu Dedal – tehnocratul genial (cu minte) şi pilotul precaut (cuminte) – a devenit paradigma omului care zboară, ci Icar – cel a cărui încercare a eşuat în mod lamentabil, cel care a plătit cu viaţa candoarea şi

îndrăzneala de a visa mai mult decât i se cuvenea. Preferinţa oamenilor pentru icar este un indiciu că virtuţile sale – chiar dacă păgubitoare (motiv pentru care sunt adesea luate drept vicii) – aparţin structurii psihice profunde a omului, care s-a recunoscut mai degrabă în persoana lui Icar, decât în cea a lui Dedal.

Ajuns în Sicilia, Dedal a fost primit cu mari onoruri şi ascuns de regele Cocalos. Minat de răzbunare, Minos îl urmează pe Dedal în Sicilia şi, pentru a-l găsi, imaginează un tertip ingenios. Ştiind că numai Dedal cunoaşte taina labirintului, regele cretan merge din cetate în cetate, promiţând o avere celui care va reuşi să treacă un fir pnin labirintul unei cochilii. Dedal este singurul care reuşeşte să treacă proba, găurind cochilia şi introducând o furnică de care legase un fir subţire; apoi îi prezentă obiectul regelui Cocalos, iar acesta lui Minos, care a ştiut astfel că l-a găsit pe cel pe care îl căuta.

În această legendă totul este, fizic, redus la scară şi, simbolic, reprodus la scară. Cochilia melcului şi, respectiv, labirintul cretan sunt două „semne" care se definesc reciproc:

pentru poetul Theodorides cochilia era „labirintul mării", iar pentru filologul Hesychius labirintul este „un loc în formă de scoică". Nu numai cochilia este un microlabirint, dar şi fiinţa care o locuieşte (luându-i forma) pare a fi un „rmonstru" în miniatură, un mic balaur taurocefal, un melc cu „coarne boureşti" (74).

Este posibil ca motivul „Trecerea unui fir printr-un microlabirint" să fie de sorginte orientală. În orice caz, o probă identică este rezolvată identic de eroul unui vechi basm tibetan: „Liidongzan a legat un capăt al firului de piciorul unei furnici, a împins apoi furnica pe gura labirintului, iar în partea cealaltă a picurat câteva boabe de miere. Când a mirosit mierea, furnica a alergat spre ieşire, ducând cu ea firul de aţă, străbătând astfel întregul

labirint 14 (18, p. 158).

Având în vedere cele de mai sus, am putea fi tentaţi să o considerăm pe Ariadna un personaj secundar (cvasi-inutil chiar) în economia mitului. Rolul ei mitico-simbolic pare, la prima vedere, să fie derizoriu, iar cel anecdotico-literar s-ar reduce la câteva scene idilico-erotice şi apoi melodramatice, la părăsirea ei (inechitabilă şi inexplicabilă) pe insula Naxos, de către Tezeu. Cum se explică atunci formula, atât de încetăţenită, de „fir al Ariadnei”? Faptul că meritul nu a fost atribuit celui care a descoperit soluţia firului (Dedal) şi nici.

măcar celui care l-a folosit cu succes (Tezeu), ci intermediarei (Ariadna), care nu a făcut decât să i-l ceară primului şi să îl ofere celui de al doilea, este în măsură să ne dea de gândit.

Din nou a fost Dedal nedreptăţit? La urma urmei, Dedal a imaginat două soluţii distincte şi corecte la o ecuaţie irezolvabilă pentru toţi ceilalţi – ieşirea din Labirint. Până la urmă, ambele au fost (conştient sau nu) atribuite altor eroi:

zborul, lui Icar şi firul, Ariadnei. Am văzut ce i-a determinat probabil pe oameni să-l prefere pe Icar lui Dedal. Dar în cazul Ariadnei? Să se fi produs pur şi simplu o comutare a centrului de greutate de pe inventator (Dedal), pe intermediar (Ariadna)? Astfel de fenomene sunt relativ frecvente în istoria reală sau legendară a omenirii. Să fie vorba de faptul că grecii nu i-su putut trece cu vederea lui Dedal o crimă din tinereţe, pentru care a şi fost, conform tradiţiei, exilat din Atena în Creta? Să fi pălit măreţia geniului său pentru că, din invidie, a redus la tăcere un concurent, aruncându-l „din vârful cetăţii Atena”? Este vorba de propriul său nepot şi ucenic, Tăios, care, inventând roata olarului, compasul ş.a.

(100), dădea semne că ar putea să ştirbească faima sau să ia locul maestrului. Nu pare plauzibil. Crime mult

mai atroce abundă în mitologia greacă, fără ca vinovaţii – de la Zeus, până la cel mai umil muritor – să fie sancţionaţi în vreun fel. Miturile grecilor şi, în general, cele ale anticilor nu sunt, în primul rând, lecţii de etică şi echitate. Pe de altă parte, „sacrificarea ucenicului de către arhitect” pare a fi un motiv arhaic degradat, acela al sacrificiului ritual, înfăptuit în vederea întemeierii creaţiei. Motivul, „arhitectul care, din invidie, îşi sacrifică ucenicul, aruncându-l de pe schelă” este atestat şi pe teritoriul românesc: vezi tradiţiile populare referitoare la construirea Bisericii Negre din Braşov şi a bisericii săseşti din Sebeş (21).

În privinţa rolului simbolic pe care îl joacă Ariadna în economia mitului, credem că problema ar trebui pusă exact invers decât am făcut-o până acum. Evoluţia (involuţia) mitului în timp s-a produs în defavoarea şi nu în favoarea eroinei; cu alte cuvinte, nu crede în că Ariadnei i s-au atribuit meritele altora, ci invers, rolul ei mito-simbolic s-a diminuat pe parcurs. Pentru a reface coordonatele iniţiale ale acestui rol, va trebui să căutăm date nu atât în trama legendei, cât în afara sau în jurul ei. Şi pentru că procesul de reabilitare a Ariadnei, de reconstituire a rolului său mitico-simbolic arhaic, presupune din partea cercetătorului parcurgerea unui traseu labirintic, va trebui să ne luăm drept călăuză chiar „firul Ariadnei”.

Nu este nevoie să insistăm prea mult asupra relaţiei tradiţionale dintre femeie şi actul torsului (ţesutului, cusutului etc.) (22; 103). Istoria tehnicii şi a civilizaţiei ne oferă suficiente argumente privind faptul că ţesutul şi toate activităţile înrudite au fost (şi au rămas) îndeletniciri eminamente feminine (104). Datele mitologice confirmă această concluzie ţesutul (torsul, cusutul etc.) şi uneltele respective sunt, cu rare excepţii (105), inventate şi patronate de zeiţe sau de eroine legendare (52). La aceste

concluzii de antropologie economică şi culturală s-au alăturat şi lingviştii, care au adus în această privinţă argumente noi, de antropologie lingvistică, susţinând înrudirea semantică şi fonetică dintre cuvinte ca germ, iveib (femeie), pe de o parte, şi germ, weben (a ţese), engl, web (ţesătură, pânză), pe de altă parte, sau dintre engl, to weave (a ţese, a urzi) şi engl. w\le (nevasta) etc. (vezi şi în limbile scandinave vejintr, veija, veţiu, cu sensurile: a înjăşa, a înfăşură, a înveli) (22, p. 70 – 71).

Pentru a rămâne în domeniul lingvisticii, să ne oprim o clipă asupra numelui Ariadnei. În pofida etimologiei., clasice" (Ari-agnos = prea sfânta, prea pura) (106), numele ei iniţial – Ariagne – ne sugerează asocierea cu păianjenul (gr.

arcchne) şi cu legendara ţesătoare Arachne, metamorfozată în păianjen de zeiţa Atena, în urma celebrei confruntări dintre cele două ţesătoare mitice (54). Atena era considerată ca fiind atât patroana războinicilor, cât şi a ţesătoarelor, motiv pentru care era reprezentată cu o lance într-o mână şi cu o furcă de tors în cealaltă (62, fig. 193, 299) – arme/unelte analoage, în esenţă, cu cele primite de Tezeu din mâna Ariadnei: securea şi ghemul. Aceste două simboluri sunt doar aparent antinomice. Din perspectiva mentalităţii arhaice, ambele sunt folosite (aşa cum vom vedea că o face şi Tezeu) ca „arme" de răpunere a principiului haotic, cu alte cuvinte de ordonare a Haosului; vezi în acest sens posibila înrudire dintre cuvântul latin texo (a ţese, a împleti), cel sanscrit taks (a tăia cu securea) (22, p. 21) şi cel grecesc taxis (ordine).

Am văzut deja analogia (formală, dar şi simbolică) dintre planul labirintului şi pânza de păianjen. Minotaurul (fratele Ariadnei) devoră victimele prinse în „păienjenişul 14 labirintului, la fel cum îşi devoră păianjenul victimele prinse în pânza sa. Pe de altă parte, după unele variante ale legenciei, Ariadna s-ar fi spânzurat (Plutarh, Thezeus

XX) – tipică reprezentare simbolică a păianjenului suspendat în aer de propriul său fir. De asemenea, pe vase vechi, Ariadna e zugrăvită mânuind furca şi fusul în poziţia clasică a torcătoarei şi, apoi, dăruind lui Tezeu fusul cu firul tors, sau ghemul ((i, I, p. 27). Firul depănat de Tezeu este o întruchipare a „memoriei" drumului (vieţii, iniţierii etc.); ca şi în cazul „firului vieţii", ruperea „firului Ariadnei" implică rătăcirea eroului, fiind sinonimă cu întreruperea vieţii acestuia. Ne-am apropiat astfel, chiar dacă numai tangenţial, de arhetipul jirului vieţii şi al destinului tors, depănat şi tăiat de (semi) divinităţi – exclusiv feminine – precum Ursitoare (Urzitoare?)

la români, Moire la greci, Parce la romani, Norne ia nordici ş.a.m.d.

Să conchidem deci, deocamdată, că autografii antici care i-au atribuit Ariadnei (şi nu lui Dedal), rolul de a-i fi oferit eroului ghemul şi soluţia folosirii lui, sunt parcă mai aproape de adevăr: „Ariadna, îndrăgostindu-se de el, i-a dat un fir şi l-a învăţat cum să străbată prin întortocherile Labirintului" (Plutarh, Thezeus XIX), sau „De-o fecioară ajutat, cu un fir ce mereu l-înfăşoară, / Al lui Egeu fiu găsi uşa anevoioasă prin care / Nu mai trecuse-ndărăt niciunul din cei dinainte-i". (Ovidiu, Metamorfoze, VIII, 175 – 177).

4. „LEGAREA 1 * MINOTAURULUI

Conotaţiile mitico-simbolice ale firului sunt extrem de complexe şi eterogene; printre ele, cea a „legării" este esenţială. La nivelul eposului, acţiunea este concret reprezentată prin legarea efectivă a monstrului (demonului), fiind în fond vorba de o reprezentare alegorică a unei acţiuni magice abstracte, de ordonare, pe care o produce Demiurgul asupra Haosului (monstrului primordial). Înlocuirea noţiuni lor/acţiunilor abstracte cu cele concrete este una din legile epicului popular, dar nu întotdeauna gestul abstract este supus unui fenomen de concretizare totală. Vom vedea, în paginile care urmează,

suficiente exemple de „legări” care-şi păstrează în mod evident caracterul magic: „legarea” monstrului prin descântec (prin magia cuvântului), „legarea” prin circumambuluţiune (prin magia gestului), „legarea” prin eros (magico-erotică) etc., etc. Dar, chiar şi atunci când zeul (eroul) leagă la propriu demonul (monstrul), sunt, uneori, păstrate date care atrag atenţia asupra subtextului magic al demersului. De foarte multe ori, în colindele româneşti, eroul (eroina) leagă monstrul cu „o aţă răsucită”, sau cu „frâne subţirele”, sau cu „fire de mătase” care, chiar dacă sunt „împletite-n şase”, nu pot, evident, să supună forţa oarbă şi stihială a monstrului, decât în măsura în care aceste „legături” subtile sunt de natură magică. Fineţea, subtilitatea, chiar imaterialitatea substanţei din care sunt confecţionate „legăturile”, dau măsura caracterului lor magic şi, implicit, a trăiniciei lor (107). Este motivul pentru care, de exetnplu, puternicul şi demonicul lup Fcnrir, din mitologia nordică, după ce a sfărâmat de două ori lanţuri trainice, nu a fost în stare să rupă a treia legătură cu care a fost pecetluit de zeii aseni, cu toate că aceasta „arăta netedă şi moale la pipăit de parcă ar fi fost făcută din fir de mătase 4. Ea fusese confecţionată, la cererea zeilor, de elbi – „spiriduşii cei negri” – „din zgomotul paşilor miţei din (fire din) barba femeii, din rădăcinile muntelui, din vână de urs, din răsuflarea peştelui şi din scuipat de păsărele” (70, I, p. 28). Astfel de „ingrediente” par a fi de tipul acelora folosite/evocate de vrăjitoare, în cadrul descântecelor magice.

De regulă, zeii şi eroii demiurgi din mitologiile indo-europene şi semite se autodefinesc fie prin folosirea strictă a armelor clasice (zei/eroi „războinici” – tip Indra), fie prin folosirea „armelor” care leagă: năvod, plasă, lasou, lanţ, fir (zei/eroi „magicieni” – tip Varuna), fie prin folosirea concomitentă a ambelor tipuri de arme (zei/eroi

„războinico-magicieni” – tip Bel-Marduk), cum bănuim că este şi cazul lui Tezou.

Iată câteva exemple mai puţin clasice. Din prima categorie putem să-l amintim pe Alexandru Macedon – erou războinic, ajuns legendar – căruia nu întâmplător i s-a pus în seamă o faptă semnificativă. În faţa nodului lui Gordius – rege mitic al Frigiei – nod care avea menirea de a testa puterile megice (de a „lega” / „dezlega”) ale viitorului împărat al Asiei, Alexandru va folosi sabia, tăind şi nu dezlegând nodul, autodefinindu-se astfel ca prototip al eroului exclusiv războinic. Să notăm, pe de o parte, faptul că a desface un nod complicat – cum era nodus Gordius – este un act sinonim cu a parcurge un traseu labirintic şi, pe de altă parte, că numele de Gordius nu este purtat întâmplător de regele frigian. Acest antroponim are ca rădăcină i. – e. gherdh = a împleti, inclusiv a împleti garduri, a îngrădi (vezi coradicalul rom, gard, alb, gardh) (23, p. 69). Numele regelui frigian poate fi pus în legătură şi cu gr, chorde şi lat, chorda (coardă, intestin – vezi sugestia de labirint a viscerelor), lat, cortex (înveliş, scoarţă), sau cu ţesături legato cu sfori: ngr, kortis (cort), lat, cortina (cortina), germ, gardine (perdea) etc. (55).

Printre eroii care mânuiesc nu numai armele războinice, ci şi pe cele magice, de „legare”, să-l amintim pe Heracles.

care a coborât în Infern, unde (ajutat de zeiţa Atena) a înlănţuit Cerberul şi l-a scos la lumină (după unii autori clasici.

Cerberul era un balaur – Pausanias, Călătorie în Grecia, III, 25, 4). Am ales acest exemplu nu numai pentru că este vorba de acelaşi tip de katabasis-anabasis prin care trece Tezeu intrând, răpunând (legând) Minotaurul şi ieşind din Labirint, dar şi pentru că „Tezeu a încercat – cu multă râvnă – să imite isprăvile lui Heracles (...), cuprins – zice-se – de o nestăpânită dorinţă de a nu se lăsa mai

prejos decât fusese Heracles” (Dindor Şic., Bibi, ist., IV, 59).

În ceea ce-l priveşte pe Tezeu, „legarea” nu este evidenta în scenariul legendei, dar poate fi bănuită în subtextul ei, ca un element existent iniţial, dar atrofiat cu timpul şi dispărut în cele din urmă. Tezeu este un erou „legă tor” (magician). Să nu uităm că el a prins de viu, prin legare, la Maraton, un alt terifiant taur cretan (vezi această imagine pe un vechi vas grecesc în 24, p. 145), taur ale cărui date biografice şi simbolice nu se deosebesc esenţial de cele ale Minotaurului. Pe de altă parte, chiar înfruntarea eroului cu taurul din labirint este destul de insolită. Faptul că-l găseşte dormind nu trebuie să ne mire; este o imagine simbolică tipică de reprezentare a stihiei haotice în starea de non-manifestare. Dar lupta propriu-zisă cu Minotaurul – care ar fi trebuit să fie motivul central şi punctul culminant al structurii epice – este, în majoritatea cazurilor, uitată de autografi sau, în cel mai bun caz, sumar prezentată. Monstru]

fioros, antropofag, care teroriza Creta şi decima floarea tinereţii cetăţii Atena, este în mod brusc şi paradoxal prea blând.

Pare că Tezeu nu are de îndeplinit decât o simplă formalitate: „Eroul se repezi la animal şi, acoperind cu mâna stângă ochii taurului, cu mâna dreaptă îi înfipse sabia în trup” (6, I, p. 28). Nimic din înfruntarea aceea clasică, epuizantă, pe viaţă şi pe moarte, dintre erou şi monstru. Nimic din înfruntarea de o zi-lumină („zi de vară până-n seară”), pe durata căreia se schimbă întruna tipurile de arme folosite, care se dovedesc, pe rând, ineficiente şi în care balanţa victoriei se înclină când într-o parte, când în cealaltă. Gestul lui Tezeu pare a fi doar actul final, de sacrificare a taurului. Lipseşte, în schimb, actul esenţial de îmblânzire („legare”) pe cale magică a monstrului.

Cu câţiva ani în urmă, am susţinut această ipoteză, bazându-ne, ca şi în rândurile de mai sus, pe argumente cu caracter mai mult intuitiv şi speculativ (25). De data aceasta, suntem în măsură să aducem unele argumente efective (şi, speram, decisive) în sprijinul ipotezei enunţate. Pausanias descrie o acropolă – cu un sanctuar dedicat zeului Apolo – aflată în oraşul Amyclai, la sud de Sparta. Printre personajele şi scenele mitologice reprezentate pe tronul lui Apollon Amyclaios, autorul grec descrie pe „Minotaur… legat şi minat viu de către Tezeu" (Pausanias, Călătorie în Grecia, III, 13, 7). Excludem posibilitatea unei confuzii (eventual, dintre Minotaur şi taurul de la Maraton), pentru că atât sculptorul care a executat lucrarea (Bathycles din Magnesia), cât şi scriitorul care a descris-o (Pausanias), erau foarte buni cunoscători ai tradiţiei şi mitologiei elene. Un alt argument care înlătură posibilitatea unei confuzii este faptul că, cel puţin din punct de vedere iconografic, cei doi monştri răpuşi de Tezeu se diferenţiază în mod frapant, sunt, deci inconfundabili. Pe de altă parte, Pausanias nu descrie „din auzite 14 opera de artă în discuţie, ci ca unul care a avut prilejul s-o contemple: „mă voi mărgini să descriu tronul [lui Apolo – n.n.], aşa cum l-am văzut, precum şi figurile sculptate [pe el – n.n.]" (idem, III, 18, 6). Şi totuşi, Pausanias nu înţelege imaginea sculptată de Bathycles. Iată cum se exprimă el însuşi: „Nu ştiu de ce pe Minotaur, Bathycles l-a redat legat şi minat viu de către Tezeu" (idem, III, 18, 7).

Care ar putea fi justificarea acestei neînţelegeri? între biografiile şi personalităţile lui Pausanias şi Bathycles există destule puncte comune. Atât unul, cât şi celălalt, sunt originari din aceeaşi regiune a Asiei Mici (Lidia). Amândoi s-au stabilit, în timpul vieţii, în Grecia. Amândoi sunt intelectuali, buni cunoscători ai mitologiei greceşti şi amândoi s-au străduit, unul ca scriitor, celălalt ca sculptor,

s-o imortalizeze.

Ceea ce îi deosebeşte flagrant este epoca în care au trăit:

Bathycles în secolul al VI-lea î.e.n., Pausanias în secolul al II-lea e.n. Aici trebuie, probabil, căutată cauza neînţelegerii primului, de către al doilea. Ceea ce era în secolul al VI-lea î.e.n., pentru sculptorul Bathycles, un motiv mitic logic (legarea Minotaurului de către Tezeu), n devenit în secolul al II-lea e.n. – prin degradarea şi dispariţia semnificaţiei – un motiv mitic fără sens, pentru scriitorul Pausanias.

De altfel, unele date ale formei arhaice ale scenariului mitic în discuţie, par să fi supravieţuit şi în relatări mai târzii ale mitului. Astfel, cronicarul bizantin Ioannes Malalas (secolul al VI-lea), relatează că Minotaurul s-a ascuns în Labirint (o peşteră labirintică în munte) şi că „Tezeu l-a urmărit şi… după ce l-a scos din vizuină, l-a ucis de îndată u (Malalas, Chronographia IV, 108; cf. 6, I, p. 144). Această relatare, grăbită şi neglijentă, are totuşi nu numai meritul de a afirma un fapt esenţial (Minotaurul a fost sacrificat în afara Labirintului şi nu înăuntrul său), dar şi pe acela de a lăsa să se bănuiască un alt fapt, la fel de esenţial: ca să scoată monstrul din „vizuină”, Tezeu trebuia, în prealabil, să-l îmblânzească pe cale magică, să-l „lege”. Ceea ce este cert în reprezentarea iconică a lui Bathycles (legarea Minotaurului), este subînţeles în relatarea lui Malalas şi, ceea ce este cert la acesta din urmă (sacrificarea Minotaurului în afara Labirintului), este subînţeles la Bathycles. Ne putem încumeta acum să încercăm să reconstituim o posibilă formă arhaică a scenariului mitic: Tezeu l-a „legat” pe Minotaur şi l-a mânat viu din Labirint, după care l-a sacrificat, probabil în public, pe un altar din centrul cetăţii.

Vo în regăsi mare parte dintre aceste motive, redate explicit, în colindele româneşti „de flăcău”, în care junele

participă la o vânătoare mitico-rituală, cu evidente conotaţii ini ţiatice şi cosmogonice. Animalul vizat în aceste texte este, de regulă, leul (sau bourul, cerbul, peştele etc.) (26, – tip 50, 55, 60, 61). «Lipsa de relaţie cu atributele concrete ale animalului, funcţia sa aproape de nume propriu aplicat unui personaj care s-ar putea chema şi altcum fără a tulbura coerenţa tipurilor respective de colindă, indică adoptarea „leului" ca o noţiune descărnată, ca un termen confuz cu o sferă semantică în curs de dezagregare» (26, p. 83). Unii cercetători au considerat că în spatele acestui nume generic s-ar „ascunde" lupul (27, p. 43) sau zmeul (26, p. 83) etc. Ceea ce ne interesează pe noi acum este faptul că „leul" este o fiinţă zoomorfă cu conotaţie mitologică precisă, dar cu conformaţie biologică echivocă, o făptură care, ca şi Minotaurul, „transpresează speciile şi legile anatomiei" (26, p. 81). El locuieşte un spaţiu haotic, necosâmizat, în creierul munţilor, în „codrii ce n-au d-umblat", pe tărâmuri izolate unde „mirean n-a călcat" şi unde vegetaţia creşte nemăsurat şi neordonat („unde iarba creşte, / în patru se-mpleteşte"). Statutul său este acela de fiinţă stihială („Vine leul cum îi vântul / Scuturându-se pământul"), el pradă şi distruge spaţiul cosmizat: „Leul în sat că şi-o intrat, / Ce-o fost rău tot a stricat, / Ce-o fost bun tot o luat, / Ş-a luat şi sora lui june…" (28, p. 178).

Asemenea lui Tezeu, junele din colindă pleacă să răpună stihia zoomorfă (katabasis), dar între lumea (cosmizată) a primului şi cea (haotică) a monstrului este un traseu labirintic, spiralat, de cercuri concentrice, în care eroul – pentru a nu se rătăci în căile întortocheate („căile nu le-am smintit") – trebuie să găsească şi să „ţină urma leului": „Din fohma inelului (60), / Luai urma leului / Şi-o luai şi o aflai, / Colea-ncoaci, colea-n coleare, / Colea-n vârful munţilor, / Sub poalele brazilor". (29, p. 70).

Ca şi în legenda labrintului, eroul găseşte „leul

adormit, / adormit, nepomenit”. Armele tranşante pe care şi le pregătise eroul se dovedesc a fi inutile, pentru că cele două personaje se înfruntă „în lupte, că-s mai drepte” (29, p. 78)

şi, după o „zi de vară până-n seară”, voinicul răpune leul şi-l leagă cu „curea neagră”, sau cu „zgardă albă de bumbac”, sau cu „o sfoară de mătase, / împletită-n cinci, în şasă” (29, p. 71 – 78), sau „mi-l leagă cu curele / şi în frâne subţirele /

ca de-o aţă răsucită / în trei (şu) viţe împletită” (30, p. 536).

Până în acest punct al scenariului armele”. voiniceşti” nu-şi găsesc rostul; eroul uzează exclusiv de arme „magice”.

Textele subliniază în mod expres această idee: „De – mi aduce leu legat, / Leu legat nevătămat, / Nici în puşti că nu-i puşcat, / Nici în săbii nu-i tăiat” (29, p. 71).

Chiar şi în cazurile de excepţie, în care sunt folosite arme războinice, acestea joacă (paradoxal) acelaşi rol magic, de legare: „Binişor că mi-l lega, / Cu cordiţa arcului, / Arcului voinicului” (66, p. 37 şi 31, p. 90). În acest caz, arcul e folosit ca arcan. O dată legat, leul este scos „în zgardă” din „zonă” (anabasis) şi adus „la ţară” (în sat) sau „în târg”, ca tropaeum (trofeu) sau ca hostia (animal de sacrificiu). Pe drum, oamenii îl elogiază pe erou şi-i laudă părinţii care au un astfel de fecior.

Un număr de variante ale tipului de colindă în discuţie au fost grupate într-un subtip, datorită diferenţelor specifice pe care le comportă (33). În aceste cazuri, leul nu atacă şi nu distruge „zona civilizată” (cosmizată), dimpotrivă, eroul este cel care pătrunde în „zona ne-civilizată” (necosmizată)

pe care o patronează leul („Io sunt domnu’ muntelui”). Este aici o ramură a mitului de întemeiere, vasal acesta mitului suveran al cosmogenezei. Opoziţia

dintre erou şi leu este un dublet mitic al opoziţiei dintre cultură şi natură şi! la limită, dintre Cosmos şi Haos. Eroul are oi, dar nu are păşuni („Oi el d-are, / Munte n-are”), în timp ce leul este, stăpânul unui munte cu păşuni inutilizate („un – munte făr’ de oi”)

(33, p. 77 – 78). În acest subtip de colindă, legarea, uciderea sau alungarea leului echivalează cu smulgerea unui teritoriu din zona naturii sălbatice (Haos) şi integrarea sa în circuitul socio-economic (un act de cosmizare, deci) (108). În unele variante ale colindei, această idee este în moţi expres formulată; după ce este învins de erou, leul îi cedează toate domeniile sale: „Rămâneţi voi (munţi) la junelu / Să mi-l pască boi-n voie /… / Ilămâneţi voi (codri) la junelu / Să mi-l pască oii-boii /… / Rămâneţi voi (câmpii) la junelu /

Să mi-l pască capre-n voie” (10 b, p. 280 – 281).

Colindele româneşti de vinare a bourului („bohor”, bou sălbatic), par să difere de cele de vinare a leului, la cele dintâi lipsind aparent motivul „legarea animalului”, fiind în schimb explicit cel al uciderii lui. Eroul rătăceşte în căutarea animalului, fiind nevoit să-şi caute o călăuză: „N-ai văzut, Doamne, pe-aicea, / D-un bohor, de-o fiară neagră?”. Răspunsul ne sugerează drumul spiralat, labirintic al voinicului: „De te-i duce precum vii, / Pe bohor îl vei găsi… / (Voinicul) Şapte moşii că-mi săriară, / Cu bohor S-alăturară, / De trei ori roată-i deteară, / Într-o scară se lăsară, / Cu patru suliţi mi – 1

tăiară. / Zăbovi, de mi-l coji. / Mititel locşor făceară, / Bune bucate găteară”. (63, p. 78 – 79).

Octavian Buhociu a observat corect funcţia magică a actului circumambulaţiunii (echivalent cu cel al legării) care precede (de fapt, determină) răpunerea bourului. – «încercuirea „de trei ori” este gestul prin care forţa, curajul, virtutea animalului sunt „legate”, ca în ritul, şi el magic”, de făcut”. Din acest moment bourul nu se mai

poate „desface”, nu-şi mai poate recâştiga „firea”, să sară afară din cercuri.

Din acest moment, tânărul poseda virtuţile sălbăticiunii, transferul magic al puterilor s-a operat...» (64, p. 144, ş.a.).

Tot despre o „legare” a fiarei prin încercuire (de foc, de data aceasta) este vorba în unele variante ale baladei tip Iovan Iorgovan (sau Gruia lui Novac şi şarpele). Monstrul este, în acest caz, un balaur care „a oprit drumurile, a stricat potecile” şi a devorat 99 de voinici (sau a răpit o fecioară). Iorgovan, care trebuie „să deschidă drumurile”, îşi comandă la faur arme redutabile (buzdugan, sabie), dar acestea se dovedesc ineficiente în lupta cu „şarpele negru”. Acesta se ascunde în pădure (labirint silvestru): „Şi – 11 dumbravă s-ascundea, / Şi de urmă nu-i mai da”. Eroul dă foc pădurii de jur-împrejur („hje trei părţi foc i dădea! Trei dealuri foc ocolea”), orbind astfel şarpele, care i se supune de bunăvoie (monstrul şi zona labirintică îi care acesta sălăşluieşte sunt distruse în acelaşi timp şi prin acelaşi mijloc), înfipt în sabie, capul şarpelui va fi adus în cetate: „Capul şarpelui tăia, / Capu-n sabie-l lua, / Lamp, iraâul se ducea”.

(30, p. 223 şi 489).

Rămânând în estul Europei, clar urcând în continuare spre Nord, pe acelaşi meridian (în Finlanda, după Creta, Grecia şi România), vom regăsi aceleaşi motive mitice într-o legendă finlandeză din cuprinsul Kalevalei (cântul XLVI, ei.

32, p. 734 – 755). Louhi – stăpâna ţinutului mitic Polijola – trimite un urs uriaş Otso (numit în text şi taur – 32, p

745), să distrugă turmele, livezile şi păşunile din Kalevala.

Pentru a prinde fiara, Vdinămcinen îi cere artizanului Ilmarinen – omologul divin al lui Dedal – să-i meşterească o

armă consacrată, o lance cu însemne magice: „Făuri l'ieraru-o lance, / Nici prea lungă, nici prea scurtă! A făcut-o mijlocie: / Sta un lup pe ascuţişu-i, / Se găsea un urs în vârfu-i, /

Un elan sărea pe tocu-i, / Alerga un mânz pe coadă, / Azvârlea un ren sălbatic". (32, p. 735).

Văinâmăinen incantează un descântec de îmbunare a divinităţilor pădurii şi de legare magică a fiarei. Pentru a găsi ursul, pentru a străbate căile întortocheate ale labirintului silvestru, eroul este călăuzit de fecioara Mieiikki – stăpâna pădurilor – care îl ghidează printr-un", fir" de semne: „Mândra fată a celor codri, / Sluga Lânără din codru / Arătatu-mi-a cărarea, / îmi tot puse pari în cale, / Aşează-n potecă semne, /

Mă călăuzi pe drumuri, / Crestături făcu în arbori, / Urme a săpat în steiuri, / La ăst nobil ura, în uşă, / Lângă preabogată lână". (32, p. 749 – 750).

O dată ajuns faţă în faţă cu ursul, folosirea armelor războinice se dovedeşte a fi inutilă; fiara este lipsită de vlagă, fiind „legată" pe cale magică: „Cum ajunsei, cum atinsei /

Ţinta ce mi-am hotărât-o / Nu mi-a folosit vreo lance, / Nici să trag n-a fost nevoie; / Din copac căzu el singur, / Poticnitu-s-a-ntr-o bârnă, / Crengile-i bortiră coasta, / L-au străpuns în pântec ramuri". (32, p. 750).

Astfel „legat", Văină moinen aduce ursul în sat, unde îl sacrifică (abia acum sunt folosite armele tranşante), carnea animalului fiind apoi mâncată, în mod ritual, de întreaga colectivitate (32, p. 743 – 745).

Câteva date particulare apar în această legendă, fără să-i altereze însă fondul şi semnificaţiile. Labirintul parcurs de erou este (ca şi în colindele şi baladele româneşti menţionate), un labirint natural, silvestru, iar locul „firului de aţă" este luat de „firul de semne". Similar, în basmele româneşti şi de aiurea, cei doi copii

(întotdeauna frate şi soră), abandonaţi noaptea în pădure, pândiţi de fiare sălbatice, se călăuzesc la întoarcere de „firul" de pietricele, de mălai sau de cenuşă (94).

Pe de altă parte, Vainămoinen nu leagă ursul la propriu, ci pe cale magicii, prin descântec. Nu trebuie să insistăm prea mult asupra faptului că, din perspectiva gândirii arhaice şi tradiţionalr, cele două acţiuni sunt perfect omoloage. Felul cu în celţii, de exemplu, îl reprezentau pe eroul lor mitic Ogmios este revelator, didactic chiar (vezi gravura din 62, p. 181). Ogmios – patron al elocvenţei şi inventator al scrierii (ogam. a = rune) – este figurat trăgând după sine o mulţime de oameni, legaţi cu „lanţuri fine de aur şi de ambră". Aceste legături sunt prinse, la un capăt, de limba eroului orator, iar la celălalt, de urechile oamenilor care-l urmează, vrăjiţi de încărcătura magică a cuvintelor sale (Lucian din Samosata, Hercule). Nu este întâmplător faptul că romanii l-au asimilat pe Ogmios cu eroul „legător" Ileracies (a cărui biografie este analoagă celei a lui Tezeu), care leagă

I el Cerberul şi pe tâlharii cercopi. Tot aşa cum pentru Pausanias imaginea sculptată de Bathveles (Tezeu legând Minotaurul) era de neînţeles, pe Lucian din Samosata (contemporanul lui Pausanias) imaginea descrisă mai shs (Ogmios legându-şi auditoriul) îl umplea de „mirare, incertitudine şi chiar de indignare". După propria sa mărturie, el a trebuit să facă apel la explicaţiile unui „gal instruit", pentru a descifra subtextul reprezentării (61, p. 243 – 245). Acelaşi subtext n generat şi alte imagini mitico-simbolice similare. Într-o legendă talmudică, regele Solomon – ajuns patron al vrăjitorilor – îl leagă pe arhidemonul Asmodeu cu un lanţ, tot de aur, pe care era scrisă o formulă taumaturgică (40, p. 204;

91, p. 101). Cuvântul magic rostit este, în acest caz, înlocuit de cel scris. Într-o legendă medievală, înlocuirea este chiar motivată: dat fiind că aspida –, – un şarpe

monstruos – îşi astupă urechile pentru a nu auzi vraja care ar răpune-o (Pslam 58, 5 – 6), ea este „legată” cu eşarfe pe care, cu litere de aur, era înscris descântecul (2, p. 163; vezi şi nota 95).

De altfel, datele de semantică lingvistică nu vin decât să confirme omologia acţiunilor în discuţie (a lega – a vrăji), probând faptul că fenomenul a fost generat de un mecanism mental arhaic. Şi universal. În limba română, de exemplu, a lega are, în afară de sensul propriu, şi pe acela de a efectua o operaţie magică. Iată astfel de fertile bivalenţe semantice şi în alte limbi: în turco-tătară bag, baj, boj = vrăjitorie, dar şi sfoară, legătură; gr, katadeo – a lega solid, dar şi a lega prin farmec, făcând un nod (de unde katadesmos =

sfoară şi a vrăji); lat, fascinaţio = fermecare, vrăjire, iar fascio r = a înfăşură, a lega cu fâşii; sanser, yukti = a lega, a uni, dar şi mijloc magic ş.a.m.d. (7, p. 151)., în aceste cazuri, omologia acţiunilor este dublată de omonimia noţiunilor.

Regăsim labirintul silvestru şi legarea magică prin rugă în Epopeea lui Ghilgameş (tăbliţele III, IV, V). Eroul sumerian este călăuzit prin pădurea de cedri de Enkidu („Enkidu să meargă înaintea ta; / El cunoaşte drumul… / Înăuntrul pădurii, toate potecile lui Huwawa, întâi el să le păşească”), pentru a-l răpune pe monstrul tauromorf Huwawa. Urmând „calea arătată” şi ajungând în faţa monstrului, Ghilgameş se roagă zeului Şamaş, care îl „leagă” (82) pe monstru: „Şi îi e cu neputinţă să se mişte înainte, / Nici nu e în stare să se retragă înapoi. / Atunci Huwawa se predă”. (3, p. 138).

Ulterior, cei doi eroi îl răpun pe monstru dar, concomitent, distrug şi zona labirintic-silvestră pe care acesta a locuit-o: „Odată cu el, Enkidu răpuse codrii şi cedri […] Ghilgameş taie copacii, Enkidu smulge buturugile” (51, p. 232).

Pare a fi vorba de o defrişare a zonei, în vederea cosmizării ei: „Îţi voi tăia ţie cedri... şi case pentru tine clădi-voi din cedrii aceia”. (Şi Iason desţeleneşte, ară şi seamănă zona unde a înjugat taurii.) Am comentat mai înainte analogia simbolică dintre monstrul stihial şi ţinutul (labirintul) în care acesta sălăşluieşte; amândoi sunt ipostaze/intruziuni ale Haosului în Cosmos şi, ca atare, eroul îi distruge (răpune, ordonează) pe amândoi, în acelaşi tilmp, cu aceeaşi armă şi chiar prin acelaşi gest. Episodul comentat se încheie astfel: Ghilgameş nu aduce monstrul în cetate, ci doar capul acestuia, înfipt în lance, pe care îl aşază, ca trofeu, „dinaintea marii porţi a Uru kului” (conform versiunii ninivite, 98, p. 88). Tot astfel va proceda Ghilgameş şi după ce va răpune „Taurul ceresc”.

„El luă (coarnele taurului) şi le atârnă în iatacul său domnesc” (8, p. 143). Motivul este din abundenţă atestat în textele folclorice româneşti, ca în balada tip Iovan Iorgovan.

„Capul şerpelui tăia, / Capu-n sabie-l lua, / Lampăratul se ducea” (30, p. 228), sau în colindele de vânare a „focului Negru”: „Pe Bou Negru-l ajungea, / Frumos capul i-l tăia /

Şi-ntr-o suliţă-l punea” sau „Şi lui, ca să-i fie fală, / Frumos capu-i retezară / Şi-n suliţă i-l puneară / Şi-napoi că se-ntorceară” (90, p. 56– 62). În alte variante de colinde vânătoreşti, capul (herbul) fiarei este pus pe casa (la poarta etc.) nou întemeiată. Acest motiv este mult prea bogat în semnificaţii pentru a încerca să le descifrăm în cadrul nodurilor de faţă; o vom face cu un proxim prilej.

De fapt, motivele ale căror coordonate încercăm să le definim acum („legarea” monstrului, scoaterea lui din „zona” şi sacrificarea „în cetate”), nu trebuie să le căutăm prea departe; ele se regăsesc în legenda unei alte fapte eroice puse pe seama lui Tezeu: prinderea taurului de la Maraton, adus din Creta de Heracles. După unii exegeţi,

„Istoria lui Tezeu şi a Minotaurului era un duplicat al istoriei lui Iiereule care învinge taurul cretan şi al lui Tezeu care capturează taurul de la Maraton” (6, I, p. 37). Nu ne interesează acum faptul că E. Bethe – a cărui afirmaţie am reprodus-o – interpretează istoricist aceste legende, care ar reprezenta „înfrângerea dominaţiei cretane (de către dorieni)”, ci faptul că analogiile de formă şi de fond dintre cele trei „istorii” n-au putut fi trecute cu vederea, indiferent de perspectiva din care a fost făcută exegeza.

În căutarea taurului fioros, Tezeu înnoptează în coliba bătrânei Hecale (din nou participarea unui personaj feminin la iniţierea şi ajutarea eroului). A doua zi, Tezeu găseşte taurul, se luptă cu acesta fără arme („corp la corp”), îl învinge şi îl leagă. Astfel legat, taurul este mânat la Atena, eroul fiind, pe drum, slăvit şi felicitat de oameni. (Identitatea cu colindele româneşti de „vânare” a leului este izbitoare.)

Abia aici, în cetate, Tezeu sacrifică taurul zeului Apolo (sau lui Poseidon, după alte versiuni): „... punând mâna pe el, l-a arătat viu locuitorilor, mânându-l prin cetate, iar apoi l-a sacrificat lui Apolo Delphinianul” (Plutarh, Thezeus XIV). Saorificiul a fost urmat de un „praznic măreţ* (6, I, p. 25), un ospăţ gătit, probabil, cu carnea animalului.

Nu putem încheia acest şir de exemple, fără a mai da cel puţin unul. Este vorba de „un ritual de învestitură regală* (56, p. 425), practicat de suveranii legendarei insule Atlantida, conform celebrei relatări a lui Platon (Kritias, 108 d-121 c). Zeul Poseidon s-a împreunat pe insulă cu o muritoare (Kleitho), împărţind ulterior ţinutul celor zece copii zămisliţi cu aceasta. (Vezi împreunarea pe insula Creta dintre taurul-Zeus şi muritoarea Europa – mama lui Minos, sau cea dintre taurul lui Poseidon şi muritoarea Pasiphae – mama Minotaurului.) În mijlocul Atlantidei, Poseidon construieşte un adevărat labirint: „... a

tăiat toate povârnişurile împrejmuitoare ale colinei pe care locuia dânsa (Kleitho), făcând astfel o cetate trainică şi întocmind adevărate brâie de pământ şi de mare, unele în jurul altora, rând pe rând mai mici şi mai mari, două de pământ şi trei de mare, ca şi cum, pornind din inima insulei, ar fi făcut să se învârtească o roată de olar, şi a îndepărtat de centru în toate direcţiile aceste ocoluri alternate, făcând inima cetăţii inaccesibilă pentru oameni. Conform „poruncilor purcese chiar de la Poseidon, aşa cum le transmisese prin obiceiul pământului şi printr-o inscripţie… pe o stelă*, stabilirea autorităţii „unor regi asupra altora* se făcea periodic (la cinci – şase ani), în felul următor: „După ce, se dădea drumul unor tauri în ţarcul sfânt al lui Poseidon [aflat în centrul zonei labirintice – n.n.] regii, rămânând singuri, înălţau rugi Zeului ca acesta să primească victima ce îi va fi pe plac; după aceea, ei porneau la vânătoare, fără arme de fier (anen sideron), doar cil beţe şi plase (xylois kai brochois). Apoi, acela dintre tauri care fusese prins era dus lângă stelă şi înjunghiat lângă partea ei de sus, în vreme ce ei jurau pe inscripţie. Trupul taurului era apoi îmbucătăţit şi ars pe jertfelnic, iar bazileii făceau libaţii şi se împărtăşeau cu sângele acestuia. (Platon, Kritias 108 d-121 e; cf. 51, p. 354 – 341, mai puţin pasajul subliniat, care ne-a fost tradus de Andrei Cornea.)

Este foarte probabil că Platon a atribuit legendarilor ntlanţi un ritual de iniţiere şi de consacrare regală, practicat în vechime de cretani şi de greci. Pierre Vidal-Naquet (80, p. 394 – 426) a adus argumente privind faptul că, pentru Platon, arhaica cetate Atena ar fi jucat rolul de model al utopicei insule Atlantida (1.10). Pentru alţi cercetători (K.T.

Prost, W. Brandestein, S. Marinatos, J.V. Luce), acest rundel l-ar fi constituit insula Creta: „rolul pe care îl joacă sacrificarea taurului [într-o construcţie labirintică – n.n.],

în jurământul regilor atlanţi ducea în chip aproape inevitabil în ţara Minotaurului, iar distrugerea fabulosului regat a fost asimilată cu căderea Cnossos-ului" (80, p. 398).

Cel puţin patru eroi din mitologia clasică (Androgeu, Heracles, Tezeu, Iason), sunt supuşi la probe similare: prinderea (fără arme) şi legarea unui taur. Tezeu reuşeşte această performanţă de două ori. În ambele cazuri pare a fi vorba de un ritual de investire regală. Prima dată – prinzând şi legând taurul de la Maraton – pentru a dovedi că este fiu de rege (imediat după depăşirea acestei probe, regele Egeu îl recunoaşte drept fiu al său şi moştenitor al tronului). De altfel, relatarea lui Plutarh este suficient de concludentă în privinţa justificării acestei înfruntări: „Iar Thezeus, dorind să fie… cârmuitorul poporului, a pornit spre taurul din Marathon" (Thezeus XIV). A doua oară – prinzând şi legând Minotaurul cretan; imediat după această izbândă (de fapt.

datorită ei), Tezeu devine regele cetăţii Atena, în locul lui Egeu. Legenda spune că Egeu aştepta pe stânci corabia din Creta care urma să-i aducă pe fiul său (învingător), sau ştirea morţii sale în Labirint. Tot legenda susţine că Tezeu ar fi uitat să înlocuiască, de pe catarg, steagul negru (consemn al eşecului), cu cel alb (consemn al izbânzii), motiv pentru care Egeu, disperat, s-ar fi aruncat de pe stânci, în marea care-i poartă până astăzi numele (111). Fără îndoială autografii antici – explicând sinuciderea regelui printr-o banală neglijenţă în mânuirea consemnelor – au „îndulcit 14 tradiţia, dând uitării sau nemaiînţelegând rostul unui obicei rebarbativ.

De fapt, Tezeu nu a uitat să arboreze la catarg steagul alb, dar anume acest semn al izbânzii sale (şi nu cel al eşecului)

a impus sinuciderea bătrânului rege. Prinzând fără arme, legând şi sacrificând Minotaurul, Tezeu şi-a câştigat

titlul de neo-basileus, cel vechi urmând să moară. Însuşi felul sinuciderii lui Egeu probează această interpretare: în Grecia arhaică, bătrânii decrepiţi erau aruncaţi în apă, de pe stânci, chiar de către fiii lor. Vezi oronimul gr. Gerontobrahos =

„Stânca moşnegilor" din Parnas.

Reminiscenţe ale unor astfel de „investiri regale", par să fi supravieţuit şi în textele folclorice româneşti. Invariabil, eroul de basm, după ce răpune monstrul, este înscăunat ca domn. Similar se întâmplă lucrurile în balade: „Capul şarpelui tăia, / Cu o sfoară îl lega, / Lângă brâu îl încingea, /

Lampăratul se ducea, / Ca să vadă / Şi să creadă, / Şarpele că a pierit, / Druâmul ţării-i slobozit. / împăratul când vedea, / Hei, pe Gruia-l aşeza / Cu el pe scaun alături ea /

Şi lui Gruia că i da / Jumătate / Din cetate / Şi din sate /

A treia parte" (30, p. 492 şi 229).

În legătură cu motivul ritual al înscăunării eroului (după trecerea probelor de vitejie), concomitent cu uciderea vechiului suveran, vezi şi baladele româneşti comentate de noi, în subcapitolul Paltinul consacrat.

5. răpunerea monstrului, schiţa de tipologie Am dat exemplele de mai sus cu scopul de a contura mai bine motivele mitice care compuneau probabil scenariul „iniţial" al legendei lui Tezeu şi a Minotaurului cretan: legarea monstrului, aducerea lui de viu în cetate, sacrificarea lui.

Am pus cuvântul iniţial între ghilimele pentru că există posibilitatea ca nici acest nivel, evident arhaic, să nu reprezinte încă „nivelul zero" al scenariului mitic. Cu alte cuvinte, rolul Ariadnei în arhitectura mitului nu este complet reconstituit; el este deja vizibil, dar nu încă lizibil. Ne luă în riscul (şi şansa) formulării unei ipoteze de lucru:

este posibil ca iniţial (de data aceasta, fără ghilimele), cea care lega Minotaurul era chiar Ariadna. Se înţelege faptul că tratăm această situaţie ca pe una „ideală" şi, cumva, la limită. Să încercăm să prezentăm, foarte schematic şi evident simplificat, cele câteva nivele de evoluţie/involuţie ale scenariului mitic, având acesta ca model scenariul mitului cosmogonic.

O). Zeul demiurg (androgin) ordonează Haosul printr-o acţiune complexă (sau printr-un complex de acţiuni) reprezentată concret, de regulă, prin răpunerea (învingerea „războinică" şi legarea magică) a monstrului primordial.

1). Caracterul androgin (bisexual) al zeului demiurg precum şi cel bivalent al acţiunilor sale (războinice şi magice), îndreptate împotriva principiului Haosului, au determinat reprezentarea zeului suprem nu printr-un unic erou/zeu (semnificant care ar fi limitat nepermis entitatea semnificată), ci printr-un cuplu de principii cosmologice (feminin-masculin).

un cuplu de zei (zeu-zeiţă) sau de eroi (făt-fată) (86). Erou)

(zeul) simboliza valenţele masculine şi războinice, iar eroina (zeiţa) pe cele feminine şi magice ale divinităţii primordiale.

v Femeia – scria Mircea Eliade – nu înseamnă niciodată „femeie" într-un text mitic sau ritual, ci se referă la principiul cosmologic manifestat în ea. De aceea, androginia divină are o valoarea teoretică, metafizică. Se exprimă prin ea – în termeni biologici – coexistenţa contrariilor, a principiilor cosmologice (căci astea sunt femeie şi bărbat) în divinitate.

(87, p. 100 sau 88, p. 421).

Desigur, modelul propus (ca şi cele care îi vor urma), simplifică şi schetnatizează o complexă ecuaţie (cu n variabile) a naraţiei mitice dar, în scopuri (să le zicem)

didactice, îl acceptăm ca atare. Cuplul Iason-Medeea. Întruchipează poate cel mai bine acest prim model eroic al mentalităţii mitice. Numai cu ajutorul magicienei Medeea reuşeşte Iason – tipic erou războinic – să înjuge (lege) fioroşii tauri de aramă şi să adoarmă („lege*) nu mai puţin fiorosul balaur care păzea „lâna de aur* (39). Medeea – prototipul vrăjitoarei – nu leagă balaurii doar la figurat (administrându-le „ierburi descântate*), ci şi la propriu, înhămându-i la carul său aerian (Ovidiu, Metamorfoze VII).

Este posibil ca aici, la acest nivel, să fim nevoiţi să căutăm statutul iniţial al Ariadnei, respectiv al lui Tezeu. Faptul că eroul şi eroina sunt două ipostaze sexualizate ale aceleiaşi entităţi primordiale androgine este confirmat de încercarea lor de a reface unitatea-totalitatea din care s-au desprins. Această încercare este alegoric reprezentată, în scenariul tuturor miturilor de acest gen, prin căsătoria (hierogamia) protagoniştilor: Tezeu – Ariadna (81), Iason – Medeea, Perseu – Andromeda, Heracles – Hesiona, Sf. Gheorghe – fecioara, eroul de basm – prinţesa răpită de zmeu etc. Excepţia nu face decât să întărească regula: căsătoria este ratată (ca în balada Iovan Iorgovan), pentru că protagoniştii realizează că sunt frate şi soră, deci descendenţi din acelaşi părinte (vezi şi colindele în care junele răpune letal care-i răpise sora).

Motivul diferă doar formal, nu şi esenţial. În fond, căsătoria (hierogamia) finală dintre erou şi eroină nu trebuie înţeleasă altfel decât ca un net de „androgini zare mitică*, care corespunde actelor de „androginizare rituală*, bogat atestate (83, p. 138 sau 88, p. 425).

2). Pierzându-se semnificaţia cosmogonică a scenariului şi, implicit, justificarea înfruntării cu monstrul, o altă motivaţie s-a impus: eroina devine victimă a monstrului – justificând astfel intervenţia războinică a eroului –, dar nu-şi pierde total prerogativele magice. Ea ajută pe erou, legându-l pe monstru (112). Este cazul, de

exemplu, al legendei Sf. Gheorghe droconoctonul, asupra căreia vom reveni. Chiar şi în basmele, româneşti şi de aiurea, unde înfruntarea cu zmeul (balaurul etc.) are o altă justificare (furarea astrelor, a merelor de aur etc.), rolul de victimă al fetei nu dispare complet. La „curtea zmeului 14, eroul găseşte întotdeauna o fată pământeană, care îl ajută în înfruntarea cu zmeul şi care îi va deveni, ulterior, soţie. Şi în aceste cazuri apare o funie, un „fir al Ariadnei", cu funcţie doar parţial schimbată. Ea nu mai călăuzeşte eroul în drumul său (orizontal)

dus-întors prin labirint, unde răpune Minotaurul, ci îi serveşte pentru a coborî m şi a urca din „lumea de dincolo", unde răpune balaurul (72, p. 281 – 301).

3). Eroina îşi pierde complet rolul activ, rămânând doar cu un rol pasiv şi ancilar: victhnă a monstrului. Vezi mitul Perseu – Andromeda, Îieracles – Hesiona, balada românească Iovan Iorgovan etc. În unele colinde „de flăcău" înfruntarea dintre erou şi leu este motivată de faptul, că fiara „ş-a luat şi sora lui june" (28, p. 178). Vezi în Tipologia poveşiiloi populare (79), tipul 300 „Lupta cu dragonul" şi în Indexul de motive din literatura populară (78), motivele G. 551.1 „Salvarea surorii de către un frate de la un monstru (vârcolac, căpcăun)" „R. 111.1.3. „Salvarea unei prinţese (fecioare) de la un balaur", R. 111.1.4. „Salvarea unei prinţese (fecioare)

de la un uriaş (monstru)", toate cu o impresionantă bibliografie, chiar dacă neexhaustivă.

4). Eroina dispare complet, din economia mitului; valenţele sale magice fiind (câteodată) anexate la cele războinice ale eroului. Vezi, de exdmplu, mulţimea de sfinţi din mitologia creştină franceză care lovesc balaurul cu cârja episcopală şi-l leagă de gât cu un accesoriu vestimentar: Sf. Marcel (34, p. 65 – 66; 35, p. 100 – 103), Sf. Julien (35, p. 80), Sf. Clement (35, p. 85), Sf. Rohiam (35, p. 92 – 99) etc. În unele legende de acest tip, rolul

eroinei-victimă a monstrului (vezi tipul 3), mai persistă, dar atrofiat. În cea mai veche relatare (sec, al VI-lea e.n.) privind un sfânt francez saurocton, Sf. Marcel – episcop de Paris (sec, al V-lea e.n.) şi devenit patron al oraşului – supune un balaur, dar nu pentru că acesta e gata să devore o fecioară virtuoasă (aşa cum ne întâmplă de regulă), ci pentru că devoră trupul defunct al unei femei vicioase: „Când şarpele ieşi din pădure ca să se ducă la mormânt, îşi veniră unul altuia în întâmpinare. Sf.

Marcel începu să se roage iar monstrul, cu capul plecat, veni să ceară îndurare, dând din coadă. Atunci Sf. Marcel îl lovi de trei ori peste cap cu cârja, îi înfăşură gâtul cu stola şi arătă mulţimii izbânda lui" (Venantius Fortunatus, Vita sandi Marcelii, X, cf. 34, p. 66). Legende populare franceze susţin că tot Sf. Marcel a scăpat Parisul de un taur fioros, care teroriza locuitorii oraşului, legându-şi stola în jurul gâtului fiarei (35, p. 101). Tot un taur fioros (dar şi un balaur) a fost îmblânzit în chip similar – conform tradiţiei romane – de Sf.

Silvestru (Legenda aureea – sec, al XIII-lea e.n.; cf. 34, p. 73, nota 47).

5). Eroul dispare complet din economia mitului. Tot din mito-folclorul francez, să le amintim pe Sf. Martha (35, p. 82) şi Sf. Marguerite (35, p. 114), care leagă cu centura câte un balaur (Sf. Martha leagă balaurul Tarasque cu centura sa virginală; este vorba de o legare magico-erotică). O situaţie analoagă este cea din colinda românească tip „Peştele şi mrea ja fetei" (tip 50, cf. 26, p. 202). „Peştele de mare", care periodic distruge grădina fetei, este o ipostază a lui Draco marinus: (Ioana) „Acasă se întoarce, / Se pune şi toarce, / O

mreajă să facă / La lume să placă, / Mreajă de mătase, / Împletită-n şase. / (Ioana), ochi negri, / Merge la grădină, /

Mreaja îşi anină, / Mreaja îşi întinde, / Grădina

cuprinde. /

Peştele de mare, / Din mare că sare, / în grădină intră / Prin mreajă se-ntinde / Şi-ntr-însa se prinde”. Peştele, astfel legat, urmează să fie sacrificat; carnea lui va servi la ospăţ nupţial, iar capul va fi păstrat ca trofeu (Colind de Jată mare, cules în 1869, cf. 36, p. 101) r

6. FECIOARA ŞI FIARA

Din tipologia propusă, merită să ne; oprim puţin asupra scenariilor de tip 2, pentru că ele au „imortalizat” un nivel de trecere (între tipul 1 şi tipul 3) foarte interesant, pe curba de evoluţie/involuţie a semnificaţiilor simbolice ale motivelor mitice în discuţie.

În colindele, atât de numeroase, tip Bourul (cerbul) cu leagăn între coarne, animalul cornut se trezeşte din starea de non-manifestare, disturbând ordinea cosmică, instaurând starea procosmogonică: „Boul negru se scularǎ, / De rouă se scuturară, / Munţi înalţi se clătinară, / Văi adânci se tulburară / Şi de vale c-apucară. / Rupse maluri, rupse dealuri, 7

Rupse brazi şi păltinaşi, / Cu molizi amestecaţi...” (63, p. 86).

În acest potop de ape primordiale înoată „boul negru”.

purtând între „coarne într-aurite” o fecioară, aşezată pe un „leagăn de mătase 14. Aşa cum au observat şi alţi exegeţi, imaginea este similară cu aceea a fecioarei Europa, răpită de Zeus tauromorf şi trecută înot în Creta, unde – după împreunarea cu taurul, sub platanul sacru de la Gortyna – Europa va naşte pe viitorul rege Minos (întemeind astfel un neam, o ţară, un continent). Ceea ce este însă particular şi definitoriu în colinda românească, este faptul că fecioara este doar aparent o victimă a fiarei; de fapt, ea domină bourul pe care îl călăreşte. Raportul tipic, monstru-feciioară – în care forţei brute şi stihiale ale primului, i se opun vulnerabilitatea, lipsa de apărare a

ultimei – este, în cazul nostru, complet inversat. Nu fecioara este dusă de bour, ci acesta din urmă este condus de fecioară. În acest scop ea posedă şi uzează de un întreg arsenal de mijloace magice, evidenţiate acestea în text, sau doar sugerate în subtext.

În primul rând, călărirea unui animal sălbatic este un prim semn al îmblânzirii/domesticirii, de fapt, supunerii magice a acestuia. Să reamintim doar imaginea solomonarilor călărind balauri înfrânaţi, sau pe aceea a vrăjitoarelor călărind demonii. Sunt atestate credinţe populare româneşti privind faptul că doar „strigoaiele" (vrăjitoarele) „călăresc pe auri" (65, p. 165). Chiar „leagănul de mătase, împletit cu vi ţa-n şase" ne poate sugera „legarea" bourului, punerea lui „în frâu" (113). „Leagănul" e împletit şi pus între coarne chiar de către fată: „Poartă leagăn de mătase, / împletit de Leana-n şase" (29, p. 176); tot aşa cum, în alte colinde (dar tot „de fată mare"), fecioara toarce şi împleteşte o „mreajă de mătase, / împletită-n şase" pentru a prinde (a lega) tot un monstru acvatic („cel peşte de mare"), cu aceeaşi finalitate – facerea ospăţului de nuntă, întemeierea unei noi familii, a unei noi case, a unui nou Univers (36, p. 101). În alte colinde, animalul cornut – după ce e prins – nu este legat (ca în atâtea cazuri), ci (gest analog legării), i se pune între coarne un leagăn: „Ş-atunci mi-l vâna / Ş-acasă-l ducea / Şi-n coarne că-i puse / Leagăn de mătase" (36, p. 76).

Din acelaşi punct de vedere, este foarte semnifica dv faptul că, în toate variantele, fata, aşezată în leagănul dintre coarnele bourului, toarce („Că ea – şi trage-un firicel"), sau coase şi brodează („Coase şi chindiseşte") (29, p. 178 – 180). Am văzut bogatele semnificaţii simbolice ale acestui tip de acţiuni şi, mai ales, acelea de „legare" a stihiei haotice şi, implicit, fi. 20 L coala 19

de instaurare a ordinii cosmice sau de re-instaurare a celei temporar compromise. Dovada ca o astfel de

semnificaţie nu este străină de imaginea comentată este (des) cântecul fetei, care dublează (aproape echivalează) gesturile sale manuale (torsul, cusutul etc.): „Şi nu-mi coase ca să-mi tacă, / Şi-mi cântă de-un cântecel u (29, p. 180). Desigur, imaginea unei fete cântând în timp ce coase – atât de domestică şi de frecventă în mediul rural – poate fi luată drept un simplu clişeu literar şi nu drept ceea ce de fapt este: un topos cu semnificaţii mitice. În primul rând, nu este vorba de un cântec oarecare („Nu e cântec mojicesc, / E cântec împărătesc”), ci de un alt mijloc magic, având aceeaşi finalitate – domolirea stihiei acvatice: „Ce cânţi, fiico, aşa frumos / De stau apele pe loc? /

Ce cânţi, fiică, – aşa cu jele / De stau apele a mere?” (29, p. 179).

Complementaritatea icdlor două gesturi magice (cuşutcântat) rezultă şi din discursul melo-poetic al fetei; un discurs cu valenţe magice, pronunţat pe un ton imperativ, care poate fi asimilat unui descântec de tip „poruncă directă, cu ameninţări şi îngrozire” (dacă utilizăm tipologia descântecelor, propusă în 1931 de Ar tur Gorovei, 77, p. 122): „Lin, mai lin, cerbe stretin, / Lin, mai lin cu-notătura, / Să nu-mi tulburi cusătura, / Că fac val, talazuri mari” (36, p. 71).

O semnificaţie deosebită are aici corelarea dintre plutirea bourului şi urzeala fetei; ele sunt într-un raport invers proporţional, la fel ca Haosul şi Cosmosul a căror paradigme sunt.

„Înotătura” haotică a bourului provoacă „tulburarea” (smintirea u) cusăturii fetei (dacă bourul face valuri – fata coase „vălurit”). Dar şi invers: o ţesere/toarcere/coasere regulatei (ordonată) denotă, dar şi provoacă „înotătura lină” a bourului, cu alte cuvinte, îmblânzirea pe cale magică a stihiei acvatice.

Abia în ultimă instanţă, fata ameninţă bourul că, dacă nu va pluti lin, fraţii ei (vezi fraţii plecaţi în căutarea.

Europei răpite de taur), îl vor omorî „cu suliţi”, urmând să facă din trupul lui nunta, casă, etc., să întemeieze deci un (micro)

cosmos. Avem aici toate motivele şi submotivele trecute mai sus în revistă, inclusiv acela al cuplului frate-soră versus monstru. Trebuie totuşi să remarcăm faptul că rolul eroului (eroilor) „războinie (i)” este mult atenuat; intervenţia lui este virtuală (potenţială deci, nu actuală) şi de ultimă instanţă.

Spre deosebire de fată, care pune în mişcare un întreg complex de mijloace magice, „războinicul”, nu numai că nu este protagonistul acţiunii, dar el rămâne „în culise”, neapărând decât în ameninţarea fetei. Aceasta ameninţă bourul că-şi va chema fratele (fraţii) ca să-l ucidă, ca şi cum această acţiune războinica, de răpunere a fiarei, ar fi tot un apanaj al ei. Pe de altă parte, ni se spune cum ar putea să intervină vânătorul şi nu cum intervine. Eroul rămâne cumva „în rezervă”, iar intervenţia sa ar fi de ultimă instanţă. Doar dacă „armele” magice mânuite de protagonistă se vor dovedi inoperante sau insuficiente, abia atunci ar intra în acţiune armele vânătorului. Scenariul colindei în discuţie pare să fi involuat spre tipul 5 al schemei noastre. Disproporţia dintre rolul principal al eroinei şi cel secundar al eroului putea să fie impusă sau doar favorizată de însuşi rostul (iniţierea maritală a fetei) acestui tip de colindă. Sau poate că scenariul colindei a involuat în această direcţie din alte motive, devenind astfel propice pentru a intra în rândul colindelor „de fată”.

O situaţie în multe privinţe asemănătoare întâlnim în legenda prinderii inorogului (asimilat/confundat, de multe ori, cu boul sălbatic – 68, 69), prin expunerea afară din cetate, la poalele unui copac din pădure, a unei fecioare – legendă cu rădăcini arhaice, care a beneficiat de o carieră prodigioasă în literatura şi iconografia europeană medievală (70). Iată un pasaj din Floarea darurilor, într-o

veche tălmăcire românească: „... şi poţi să asca meni nesocotinţa unii hieri, ce-i zic inorog carele are multă dulceaţă ca să şază lângă fată şi dacă vede vreo fată, el îndată merge la dânsa şi adoarme în braţele ei; şi atuncea vin vânătorii de-l prind” (67, p. 109). Elementul erotic transpare, în acest caz, destul de limpede; este vorba de o relaţie magico-erotică, în măsură să îmblânzească („lege”) fiara. Fecioara uzează, de data aceasta, de „legături 14

mai subtile şi mai imateriale chiar decât cele folosite de zeii aseni în vederea legării monstrului licomorf Fenrir. Această relaţie dintre fecioară şi inorog a fost diferit valorizată în Evul Mediu, în funcţie de perspectiva din care a fost abordată legenda. Pentru alchimişti, de exemplu, fecioara întruchipa aspectul feminin şi pasiv al mercurului, în timp ce licornul simboliza forţa sălbatică, neîmblânzită, masculină a spiritus mercurialis (vezi şi aspectul falic al cornului). Întâlnirea lor este coniunctio oppositorum, iar dragostea lor are ca rod aurul alchimic, de natură androgină (71, p. 438). În speculaţiile ecleziastice, imaginea unicornului îndrăgostit de fecioară a fost asociată imaginii neo-testamentare a concepţiei imaculate, unicornul fiind considerat ca o întruchipare a Duhului sfânt (68, p. 198).

Am comentat şi cu alte prilejuri relaţia magico-erotică dintre eroină şi monstru (vezi şi subcapitolul Balaur-solomonar), fie că această relaţie apare evident în textul epic, fie că este doar bănuită în subtext. Imaginea unei fecioare îmblânzind o fiară a devenit emblematică şi în cărţile de divinaţie medievale, Tarot. În Arcana Majora, imaginea numărul

11, denumită „Forţa”, reprezintă o fată (în postura clasică a lui Samson sau Hercule), răpunând un leu, nu cu ajutorul armelor, ci prin „forţa dragostei 1 (84, p. 91). În aceste cazuri, eroina îşi asumă toate prerogativele, eroul dispărând complet din economia emblemei (tipul 5, din

cadrul schemei noastre tipologice). În legenda răpunerii inorogului, situaţia nu este radical diferită. Chiar dacă eroul (vânătorul) nu a dispărut complet, el rămâne un personaj secundar şi anonim, al cărui singur merit/rol este acela de a prinde fiara, supusă („legată”) deja de fecioară. Ei vor mâna sălbăticiunea în cetate şi abia acolo va fi răpusă.

În legenda Sf. Gheorghe draconoctonul, raportul dintre rolul eroului şi cel al eroinei este sensibil diferit, dar scenariul originar este evident acelaşi. Rolul principal îi revine, în acest caz, „sfântului militar”; fecioara – aparent o umilă victimă a balaurului – îşi păstrează însă/încă prerogativele magice. Iată rezumată această legendă, cu pasaje extrase din Vieţile sfinţilor pe luna aprilie, tipărită la Mănăstirea Neamţ, în 1834: în Palestina, lângă o cetate, un balur fioros îşi face lăcaş într-un iezer (sau într-o grotă), terorizând populaţia şi devorând oamenii şi animalele care se apropiau. Pentru a potoli furia distructivă a monstrului, i se oferă periodic un copil din cetate. Vine şi rândul fetei împăratului, care este expusă pe malul apei (sau la gura peşterii). Când balaurul este gata s-o înghită, apare Sf. Gheorghe – ostaş creştin din armata lui Diocleţian – care, „în numele Tatălui şi ai Fiului şi al Sfântului Duh, s-au răpezit cu suliţa şi l-au lovit pro acela tare în gâtlej şi rănindu-l l-au împilat la pământ, iară calul călca pre bălaur cu picioarele. După aceea Sf. Gheorghe au poruncit fecioarei ca să lege pre bălaur cu brâul său şi să-l ducă ca pe un câine blând în cetate, iară norodul cu mirare privind la aceea, şi văzând pre bălaur ducându-se de fecioară, au început a fugi de frică, fără Sf. Gheorghe au zis către dânşii:

Nu vă temeţi, ci nădăjduiţi spre Domnul Iisus Hristos şi credeţi întru dânsul, că El m-au trimis pre mine la voi ca să vă izbăvesc de la bălaur. Şi au ucis Sf. Gheorghe pre balaurul acela cu sabia în mijlocul cetăţii şi trăgând afară

oamenii trupul lui, după cetate, l-au ars cu foc” (cf. 58, p. 126). De regulă, în urma acestui „miracol”, locuitorii cetăţii, în frunte cu împăratul, se creştinează, iar pe locul unde a fost sacrificat balaurul este înălţată prima biserică (vezi şi 37, II, p. 193; 40, p. 222). Iată câteva fragmente similare dintr-un alt text arhaic: „(Sf. Gheorghe) zise fetii: descinde-te fetiţă de paftalele tale şi leagă bă lauru (l) de gât cu acel brâu al tău.

Şi îndată făcu fata aşa […] Dacă voi vă veţi boteza eu oi omorî heara şi vom crede în Dumnezeu, iar de nu (vă) veţi boteza eu sloboz heara şi unu (l) nu veţi scăpa […] şi ridicându-şi mâna lovi şarpele cu suliţa… şi omorî pre acel înfricoşat bălaur” (76).

Sigur că simbolistica de factură creştină şi-a lăsat, în aceste cazuri, amprenta-i inconfundabilă. Balaurul – simbol al păgânismului înfrânt – reprezintă aici pe vechiul zeu („idol”), căruia i se aduceau sacrificii umane. Înfrângerea balaurului de către erou îşi păstrează în continuare caracterul de mit de întemeiere, de data aceasta, al primei biserici şi comunităţi creştine. Dar aceste aspecte nu ne interesează acum.

Ceea ce prezintă interes pentru noi este supravieţuirea motivelor „legarea monstrului de către fecioară”, „aducerea lui legat din zona extra muros” şi „sacrificarea lui în zona intra murosf, chiar „în mijlocul cetăţii”. Aceasta cu atât mai mult, cu cât motivele enumerate nu serveau propriu-zis semnificaţiei creştine a legendei; Sf. Gheorghe putea să-şi ducă la îndeplinire misiunea apostolică, fără ca, neapărat, fecioara să lege monstrul. Dacă ţinem seama şi de faptul că episodul omorârii balaurului a penetrat „forţat” în legenda hagiografică a Sf.

Gheorghe, fără ajutorul şi, într-un fel, fără voia Bisericii, nu ne rămâne decât să constatăm faptul că motivul omorârii/legării balaurului era răspândit şi foarte

înrădăcinat în mentalitatea populară.

Aşa cum au observat majoritatea exegeţilor, această legendă are o bază mito-folclorică. „Tema aceasta folclorică şi mitologică – scria N. Cartojan – are nu numai o arie de răspândire destul de întinsă în spaţiu, dar în acelaşi timp îşi adânceşte rădăcinile în afundul veacurilor, până în epoca păgânismului” (37, II, p. 195). Episodul luptei Sf. Gheorghe cu balaurul pentru mântuirea fecioarei nu aparţine vechilor redacţii ale legendei hagiografice; el a fost preluat din tradiţiile populare şi anexat, după secolul al XI-lea, la celelalte miracole înfăptuite de sfânt, conform tradiţiei hagiografice din Evul Mediu timpuriu (97). Deja în secolul al XIII-lea, arhiepiscopul Genovei – Iacopo da Varrazze – introduce această legendă (inclusiv submotivele care ne interesează) în celebra sa compilaţie, Legenda aureea (38), de unde pătrunde în toată Europa, atât în forma literară, cât şi iconografică. Aşa cum am spus, nu ne interesează în mod particular motivul „Şi Gheorghe omorând balaurul” care, în Evul Mediu târziu şi în veacurile care i-au urmat, a beneficiat de o strălucită carieră în iconografia creştină, ci submotivul „fecioara legând balaurul” care, nebeneficiind de o resemnificare creştină, a dispărut în multe dintre cazuri, fiind mai rar atestat. În alte cazuri, submotivul a supravieţuit, dar cu o spectaculoasă inversiune de sens; nemaiînţelegându-se cum poate fecioara (o victimă neajutorată) să lege fiorosul balaur, imaginea a fost complet răsturnată: balaurul este cel care ţine fata legată; vezi bibliografia motivului B 11.10.1, „Dragonul ţine fecioara legată cu un lanţ de aur” (78).

În economia legendei au apărut şi alte modificări, poate mai puţin spectaculoase, dar mult mai semnificative. Într-o variantă baladescă a legendei Sf. Gheorghe – datând din 1601, prelucrată şi publicată în Germania, două secole mai târziu – fecioara este cea care îl leagă pe balaur, cu

propriul ei brâu, dar eroul este cel care îl duce legat în cetatea, în centrul căreia îl va sacrifica: «Grăi fecioarei bunul glas: /

„Sleit balauru-a rămas. / De el n-ai teamă, – i doborât, / Şi pune-i brâul tău la gât”. / Sân-Gheorghe-apoi de laţul său /

Îl trase ca pe-un blând dulău. / Prin târg îl duseră astfel, /

Mic-mare, toţi fugeau de el» (1.14).

Într-o varianta românească, din aceeaşi epocă (începutul secolului al XVII-lea – pare a fi cea mai veche atestare scrisă a legendei în arealul românesc), Sf. Gheorghe este cel oare leagă balaurul şi o face (element insolit) cu propriul său „brâu de aur”. Totuşi, fata îşi păstrează privilegiul de a duce monstrul legat în cetate, unde eroul îl va omorî „înaintea tuturor oamenilor”: «Sveatîi Gheorghe, ce slujea lui Dadian (= Diocleţian) împărat, luo pre sine panţirul (= veşmântul ostăşesc şi armele; din pol. *panerz*) şi brâul de aur cum i să cade viteazului […] Deacă-l văzu pre el, zmău(l) turnă să fugă. Sv(î)ntul Gheorghe ajunse-l şi-l împunse el prin gură şi (îşi) destinse (= descinse) brâul şi-l legă de grumazi şi-l deade la fată şi-i zise ei: „Du-l în cetate!”. Fata tremura şi-l ducea. Sv(î)ntul Gheorghe bătea-l cu grăbaciul (= gârbaciul)…» (115).

Cele două variante prezentate ne indică li repede direcţia involuţiei motivului mitic, de la tipul 2, la tipul 3 (vezi tipologia propusă de noi). Ele fac parte dintr-un subtip intermediar, de trecere: fecioara nu şi-a pierdut încă toate prerogativele magice, dar ele au fost drastic diminuate. Mai mult decât atât, aptitudinile magico-feminine, pierdute de eroină, nu au dispărut fără urmă (simtem al înrădăcinării lor), ci au supravieţuit, fiind anexate la cele războinico-masculine ale eroului.

În varianta românească a legendei (cea de la

începutul secolului al XVII-lea), relaţia erotică dintre balaur şi fecioară este în mod expres formulată. În vederea expunerii prinţesei pe malul iezerului în care sălăşluieşte zmeul, împăratul îşi „podobeşte" fata „cu aur şi cu argint, ca şi la nuntă" şi-i spune: „o, dragă fiica mea... zmăul hi-va mie junere (= i ginere)" (115). Aşa cum am constatat şi cu alte prilejuri, motivul mitic „Potolirea foamei monstrului" a înlocuit un motiv mitic mai arhaic: „Potolirea foamei sexuale a monstrului".

În legenda de mai sus, motivul mitic originar a supravieţuit ca atare, în altele însă el a fost substituit complet sau parţial de forma coruptă şi mai recentă a motivului (116). Semnificativ este şi faptul că, de regulă, cu fata nu se mai căsătoreşte balaurul, ci eroul care l-a răpus, dar ideea „căsătoriei" a supravieţuit.

Un alt element erotic din economia legendei este dezlegarea brâului de pe talia fetei (formă simbolică a nudităţii)

şi, apoi, legarea balaurului cu acest brâu; act prin care monstrul este îmblânzit, lipsit de putere, „supus" erotic, cu alte cuvinte, este „legat" pe cale magico-erotică. În favoarea acestei interpretări simbolice, este suficient să amintim legenda legării dragonului Tarasque de către Sf. Martha, legendă din hagiografia franceză, în care eroina nu leagă dragonul cu un simplu brâu, ci cu propria-i centură virginală. Arhaicele valenţe erotice ale brâului au supravieţuit şi în folclorul mitic românesc; fie că e vorba de „baierul de zmeu" (remediu magico-erotic al fetelor împotriva zburătorului), fie de „brâul fecioarelor" (simbol vestimentar al castităţii, care era dăruit mirelui în preajma nunţii) (117).

Privite fiind din perspectiva acestor arhaice valenţe magico-erotice ale brâului, gestul sfântului militar de a purta el însuşi balaurul în lesă (ca în balada germană) şi, mai ales, acela de a lega balaurul cu propriul său brâu (ca

în versiunea românească a legendei) devin cu atât mai insolite şi mai lipsite de sens. Pierzându-şi semnificaţiile mitico-rituale şi magico-simbolice (existente în tipul 2 al legendei), este firesc ca gestul legării balaurului să dispară, eroinei rămânându-i doar un rol pasiv, de victimă a monstrului (tipul 3) şi, în final, însăşi eroina să dispară din scenariul legendei (tipul 4).

Totuşi, submotivul mitic originar („fata leagă balaurul şi-l aduce viu în cetate") a supravieţuit în destule texte şi imagini (121). În spaţiul românesc, textul propriu-zis al legendei este atestat relativ târziu (secolul al XVII-lea), el fiind, se pare, precedat de tratarea iconografică a motivului şi submotivului în discuţie. Iată câteva ctitorii care conţin, în fresce, submotivul „legarea balaurului de către fecioară": Voroneţ, Hârlău, Dobrovăţ, biserica episcopală din Roman (toate în Moldova, cf. 44, p. 54 – 5 (i), Biserica Doamnei (Bucureşti), bisericile din Gura Văii (119), Căzăneşti, Genuneni, Covreşti, Copăceni, Drăgăşani (Vâlcea), Vladimir (Gorj), Urşi, Vineţi (Olt), Ciofrângeni-ungureni, Cotu' (Argeş) ş.a. (85). În decorurile de lemn sculptat ale tâmplelor apar, de regulă, reprezentări parţiale: fie balauri cu zgardă (biserica Rucăr-Muscel, Mănăstirea Cotroceni etc., cf. 120), fie Sf. Gheorghe (fără fecioară) răpune un balaur cu zgardă (biserica Şerban Vodă – Bucureşti, tâmplă expusă la Muzeul de Artă al R.S.R.).

Este interesant faptul că motivul legendar „Sf. Gheorghe omorând balaurul 14 a penetrat în iconografie, în condiţiile în care multe dintre Mineele bizantine şi chiar post-bizantine (45, p. 217), precum şi Vieţile sfinţilor (cu excepţia celor târzii) nu includeau acest episod apocrif printre minunile săvârşite de Sf. Gheorghe. Con, sultând mai multe Minee pe luna aprilie (printre care un text din 1854, tipărit de Andrei Şaguna), folcloristul Atanasie M. Marienescu era îndreptăţit să scrie, în 1874, următoarele:

„Ce mi-a venit curios, e aceea că în mai multe biserici am văzut icoana lui Sf. Gheorghe cum el e pe cal şi cu suliţa ucide un şerpe, un balaur călcat de cal, iară în biografia lui nu e pomenire de uciderea balaurului” (30, p. 233). Este simptomatic faptul că nici în Viaţa şi petrecerea zvânţilor a lui Dosoftei (Iaşi, 1682 – 1686), nici în Cazania lui Varlaam (Iaşi, 1643) nu este inclusă relatarea privind uciderea balaurului, în capitolul „Macenia zvântului şi marelui macenic Gheorghe…” (46, p. 441 – 450). Şi totuşi, paradoxal, capitolul respectiv din Cazanie are ca frontispiciu o gravură, reprezentânelu-l pe sfânt călare şi înfigând lancea Sf. Gheorghe şi fecioara răpunând balaurul (cf. Varlaam, Cazania, 1643)

În gura balaurului, ţinut în lesă de fecioară (vezi gravura de mai sus). Este un semn că artistul rutean Ilelias (Ilia) – care a realizat xilogravurile pentru ilustrarea Cazaniei (48, p. 193) – nu a cunoscut în detaliu cuprinsul cărţii dar este şi un indiciu privind răspândirea şi înrădăcinarea motivelor în zona şi în epoca în discuţie.

7. CONSIDERAŢII FINALE

Se poate pune întrebarea de ce am insistat atât de mult asupra figurii Sf. Gheorghe draconoctonul, într-un eseu având ca temă răpunerea Minotaurului de către Tezeu. Multe elemente – formale şi esenţiale – sunt analoage în cele două legende. Mai mult decât atât, balaurul, prin peştera pe care o locuieşte (59) şi prin conformaţia sa serpentiformă, prin poziţia sa circulară (uroboros), „fără de sfârşit” (60), este un simbol al labirintului. Asocierea balaurului cu labirintul este frecventă în reprezentările iconografice ale sfinţilor draconoctoni. Fie că Sf. Gheorghe răpune un balaur în centrul unui impenetrabil labirint vegetal (122), fie că eroul se luptă cu un imens balaur încolăcit, al cărui trup însuşi este labirintul.

Comentând o gravură a lui A. Durer, „Lupta Sf.

Mihail cu balaurul", Edgar Papu scrie: „Lucrarea înfăţişează o înfruntare încordată şi penibilă cu multiplele, aproape infinitele, componente organice ale acelei bestii, în cuprinsul unui colcăitor labirint de capete hidoase, de membrane respingătoare, de gheare uriaşe şi de ţesături cutanee reptilice, încreţite în mişcări spasmodice" (123). Vezi şi legenda cosmogonică românească, deja citată, cu şarpele primordial plasat de zeul demiurg în Cosmos sub formă spiralat-labirintică (5, p. 245)

şi imaginea Glykon – ului de la Histria – şarpe fantastic cu cap semiovin-semiantropoid, cu trupul încolăcit sinuos, în forma unui „ghem" labirintic.

Analogia dintre Minotaur şi Dragon (amândoi monştri chtonieni, hibrizi, distructivi şi antropofagi) a condus la reprezentarea dragonului în centrul sau la intrarea labirintului, în unele gravuri medievale (49, p. 23 şi 6, II, p. 143). De fapt, chiar şi în legendele populare din Creta modernă, Minotaurul sălăşluind în labirint este, cel mai adesea, înlocuit cu un demon draconomorf, sălăşluind în peşteră (daimonospelios)

(124, p. 228). Mulţi eroi legendari (Heracles, Iason, Cadmos)

şi sfinţi creştini (Sf. Silvestru, Sf. Marcel etc.) răpun nu numai dragoni, dar şi tauri fabuloşi (50), sau răpun dragoni tauromorfi: Ghilgameş pe Huwawa (92, p. 235 ş.a.), Heracles pe Ahelaos, Sf. Martha pe Tarasque (93).

Dar principalele analogii dintre cele două structuri legendare se referă la motivele care le compun. Legarea monstrului, aducerea „în cetate" şi sacrificarea lui sunt, aşa cum am văzut, motive comune, generate de aceeaşi mentalitate mitică. Dar dacă analogia este atât de evidentă, atunci este posibil ca Ariadna să fi avut iniţial (aşa cum era Medeea în legenda lui Iason, sau fecioara în legenda Sf. Gheorghe) un rol mai, activ în „legarea" monstrului. Unele reminiscenţe ale acestui rol prezumtiv

par să fi supravieţuit chiar în legendă.

După unele versiuni, Ariadna ar fi intrat împreună cu Tezeu în Labirint (6, I, p. 28), iar după altele ea ar fi rămas la intrarea în Labirint, legându-şi de mină începutul ghemului. Rămâne să ni-l imaginăm pe Tezeu (însoţit sau nu de Ariadna), depănând ghemul prin meandrele Labirintului şi „legând" Minotaurul cu capătul celălalt al firului. Apoi, Tezeu (ca în imaginea sculptată de Bathycles), sau chiar Ariadna (precum fecioara din legenda Sf. Gheorghe), sau amândoi îl vor scoate pe monstrul „legat* (îmblânzit), pentru a fi sacrificat în „centrul" cetăţii. Ambivalenţa simbolică a firului se manifestă simetric: el se desfăşoard pentru a dezlega (taina Labirintului) şi se înfăşoară pentru a „lega" (Minotaurul).

Desigur, toate aceste noţiuni, obiecte, gesturi (labirint, ghem, legare otc.), trebuie înţelese numai dintr-o perspectivă simbolică. Iată, de exemplu, relatată o „legare" similară, tot.

cu ajutorul unui ghem, într-o veche şi celebră saga irlandeză, „Peripeţiile lui Brain, fiul lui Febal". Eroul mitic colţ.

Brain, rătăcea pe mare în căutarea Insulei fericirii. „Regina (insulei) aruncă în el cu un ghem de aţă. Atunci Brain prinse în mână ghemul, care i se lipi de palmă. Capătul aţei era în mina reginei, aşa că ea îl trase pe Brain la ţărm cu tot cu luntrea lui" (51, p. 381).

În final, vom observa şi schiţa doar analogia (în unele privinţe, chiar identitatea), dintre cuplurile legendare Tezeu-Minotaur şi Oedip-Sfinx –, Intre Tezeu şi Minotaur se află Labirintul, între Oodip şi Sfinx se află Enigma. Dezorientarea lui Tezeu în faţa răspântiilor Labirintului (în limba engleză maze labirint, dar şi a dezorienta), din care trebuie să >.

leagă un singur drum corect, este similară cu dezorientarea lui Oedip în faţa multiplelor răspunsuri

posibile, din care trebuie să aleagă un singur răspuns (cuvânt) corect. Acest „cuvânt corect”, Adevărul care răpune monstrul, nu este decât un simbol al Logos-ului – o altă „armă” magică a Demiurgului cu care „răpune”, ordonează Haosul, creând Cosmosul. Sfinxul, monstru compozit (antropozoomorf), din aceeaşi familie cu Minotaurul este, ca şi acesta din urmă, o întruchipare a Haosului. Intre ei există însă o diferenţă, dacă nu esenţială, cel puţin semnificativă: pe când Minotaurul are trup de om (bărbat) şi cap de animal (taur), Sfinxul are trup de animal (felină) şi cap de om (femeie). Ceea ce sunt la Minotaur brutalitate şi agresivitate pură, sunt la Sfinx perversitate, perfidie şi viclenie – nu mai puţin terifiante şi ucigătoare (gr.

sphiggx = care apasă, strânge, strangulează). Ca urmare, armele celor doi eroi vor trebui să difere: securea la Tezeu şi Zogro. s-ul la Oedip; de fapt, două ipostaze diferite ale armei demiurgului. Constatarea analogiei dintre cele două legende se dovedeşte a fi legitimă nu numai dacă le „citim” dintr-o perspectivă mitologică (mitul cosmogenezei), ci şi dintr-una ritologică (ritul iniţierii şi investirii regale). Astfel, datorită răpunerii „fără arme” a Minotaurului, Tezeu devine noul rege al cetăţii Atena, după ce el însuşi provocase moartea vechiului rege Egeu, tatăl său. Similar, datorită răpunerii „fără arme” a Sfinxului, Oedip devine noul rege al cetăţii Teba, după ce el însuşi ucisese pe vechiul rege Laios, tatăl său.

Vom conchide deci că cele câteva concepte supuse atenţiei: zeul (eroul) demiurg – principiul Ordinii, monstrul – principiul Dezordinii şi „arma” folosită de primul împotriva celui de al doilea, sunt concepte mito-simbolice şi protofilozofice esenţiale, deosebit de complexe şi de abstracte, ale mentalităţii arhaice. Miturile, legendele şi producţiile folclorice nu ne transmit, de regulă, decât diferite ipostaze şi acestea alegorizate ale conceptelor.

Pentru a putea recupera coordonatele şi liniile de forţă majore ale gândirii arhaice, este necesar un demers convergent, de însumare şi reunificare a diverselor ipostaze sub care ni se prezintă un concept şi o refacere, în sens invers, a unui parcurs labirintic de la Concret la Abstract, de la Formă la Idee, de la Substanţă la Esenţă, de la Tip la Arhetip.

NOTE LA „LABIRINTUL – ORDINE ŞI HAOS”.

1 Norbort Miilor – Editorial, în „Daidalos – Berlin Architectural Journal”, Nr. 3/marlie 1982, p. 9, Berlin.

2 Pentru o abordare mai largă a problemei vezi cartea noastră Grădina de dincolo, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

3 x x x – Gândirea asiro-babiloniană în texte, traducere şi note A. Negoiţă, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1975.

4 Mitologii, subiective, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1975, p. 32.

5 Romulus Vulcănescu – Mitologie română, Ed. Academiei R.S.

România, Bucureşti, 1985.

6 Paolo Santarcangeli – Cartea labirinturilor. Istoria unui mit şi a unui simbol, vol. I şi II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1974.

7 Mircea Eliacle – Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, Paris, 1979.

8 Marcel Brion – Leonard de Vinci, Paris, 1952.

9 x x x – Filosofia greacă p/să la Platan, vol. I, partea 1, Ed.

Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

10 Aram M. Frenkian – L’Orient et les origines de l’idealisme subjectif dans la pensée europâenne, vol. I, Paris, 1946.

11 Tache Papahagi – Mic dicţionar fel/doric, Ed. Minerva, Buc., 1979.

12 B.P. Haşdeu – Etymologicum Magnum Roman iac, vol. 2, Ed. Minerva, Bucureşti, 1971.

13 Dumitru Bălăeţ – ÎI erodat şi săgetarea, în „Viaţa Românească”, nr. 5/19H4 p. 8996.

14 Mihai Coman – Mitologic populară românească, vol. I, Ed Minerva, Bucureşti, J986; pentru rolul cosmogonic, de „urzitor” al lumii, al ariciului, vezi p. 78 – 91.

16 Pau! Dicl – Le symbolisme dans la mylholociie greque. Étude psychanalytiqua, Payot, Paris, 1970.

17 Charles Gibbs-Smith, Garelh Rees – Inventţiile lui Leonardo da Vinci, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982, p. 11 – 23, fig. 1 – 16.

18 x x x – Pasărea fericirii. Basme populare din China, Ed.

Univers, Bucureşti, 1973.

19 x x x – Filosofia greacă până la Platon, vol. II, partea 1, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

20 Precizăm că interpretăm Labirintul ca fiind o ipostază a Haosului, din perspectiva mentalităţii mitice, tradiţionale. Interpretarea noastră se verifică pe teren: anchetaţi fiind în legătură cu o peşteră lungă şi ramificată, locuitori contemporani ai satelor cretane spun că e periculoasă pentru că „este un adevărat labirint, un haos”.

124, p. 226).

21 Meşterul Manole; contribuţie la studiul unei teme de folclor european, Ed. Minerva, Bucureşti, 1973, p. 107.

22 Jacques Bril – Origines et symbolisme des productioris lextiles. De la toile et du fii, Paris, 1984.

23 I.I. Russu – Limba trac odacilor, Ed. Academici R „P.R., 1959.

24 x x x – New Larousse Encyclopedia of Mythology, Prometheu:

Press, New York, 1974.

25 Andrei Oi. şteanu – Labirint – Ordine şi Haos, în

„Vatra”, nr. 11/ 1983 p. 152/C – 152/D, Tg. Mureş.

26 Colinda românească, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980.

27 Mihai Coman – Izvoare mitice, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1980.

28 Sabin V. Drăgoi. – 303 colinde cu text şi melodie, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1923.

29 x x x – La luncile soarelui. Antologie a colindelor laice, Ed.

pentru literatură, Bucureşti, 1964.

30 A.M. Marienescu – Poezii populare din Transilvania, Ed.

Minerva, Bucureşti, 1971.

31 A. Fochi – Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea, Ed. Minerva, Bucureşti, 1976.

32 Elias Lonnrot – Kalevala. Epopee populară finlamhza, în româneşte de I. Vesper, Ed. de stat pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1959.

33 Motivul leului în contextul colindelor vânătoreşti, în „R.E.F.”, tom 24, Nr. 1, Bucureşti, 1979, p. 63 – 88.

34 Jacques Le Goff – Pentru un alt ev mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu, vol. 1 şi II, Ed. Meridiane.

Bucureşti, 1986.

35 Marie-France Gueusquin – Le mois des Dragons, Paris 1981.

36 G. Dem. Teodorescu – Poezii populare române, Ed. Mintrva, Bucureşti, 1982.

37 N. Cartojan – Cărţile populare în literatura românească, Ed, Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974, vol. I şi II.

38 Louis Reau – Iconographie de l’art chretiene, tom 3, vol. II, (Iconographie des saints), Paris 1956.

39 În legătură cu motivul legării balaurului în Orientul Apropiat, vezi Vechiul Testament, unde Iahve îl

întreabă pe Iov dacă este în stare să lege balaurul acvatic Leviatan: „Pescui-vei tu Leviatanul cu cârligul pescăresc şi-l vei lega de limbă cu frânghia? Poţi să-i bagi prin nări o sfoară de papură?” (Cartea lui Iov, 40, 25 – 26); vezi şi Noul Testament: „Apoi am văzut un înger pogorându-se din cer, având cheia genunii şi un lanţ mare în mâna lui. Şi a prins pe balaur, pe şarpele cel vechi, care este diavolul şi Satana, şi l-a legat pe o mie de ani” (Apocalipsa, 20, 1 – 2). În iconografia egipteană, pe sarcofagul lui Ramses VI (secolul XII î.e.n.), sunt reprezentate gesturile de apărare magică împotriva acţiunilor malefice ale şarpelui-balaur: un şarpe enorm, cu cuţite înfipte în trup, este legat de gât de un personaj feminin şi de coadă de un personaj masculin (vezi Maurice Bessy – A Pictorial History of Magic and the Supernatural, Spring Books, Londra, 1970, p. 78, fig. 237 şi 238). O imagine similară apare în iconografia alchimică (41, p. 67 şi 125, pl. 14).

40 Ştefan Ciobanu – Istoria literaturii române vechi, vol. I, Bucureşti 1947.

41 Judy Allen & Jeanne Griffiths – The Book of the Dragon, Londra, 1979.

42 x x x – Iconi ot Balkanite – Sinai, Greţia, Balgaria, Yugoslavia, Sofia & Belgrad, 1966.

43 Konrad Onasch – Icones de la Russie ancienne, Ed. Siloe, Berlin, 1982.

44 Victor Brătulescu – Elemente profane în pictura religioasă.

În „Buletinul Comisiei monumentelor istorice” an XXVII, fasc. 80,.

p. 49 – 67, Vălenii de Munte, 1934.

45 Dionisie din Furna – Carte de pictură, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1979.

4 n Varlaam – Cazania, 1643, F.R.L.A., Bucureşti, 1943.

47 Fierea Mure, şanu – Cazania lui Varia am. 1643 –

1913. Prezentare în imagini, Cluj, 1941.

43 N. Cartojan – Istoria literaturii române vechi, Ed. Minerva, Bucureşti 1930.

— 19 Francis Iluxley – The Dragon – nature of spirit, spirit of natura, Macmillau Publishing Co., New York, 1979.

50 Pe stelele mitraiee reprezentând sacrificiul de taur, acesta este întotdeauna dublat, la partea inferioară, de un şarpe htonian.

51 Victor Keinbach – Miturile esenţiale. Antologie de texte, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

59 Spre deosebire de Adam reprezentat, pe bisericile româneşti, mânuind (dup-a „izgonirea din rai") unelte tranşante, Eva – femeia primordială – miruieşte furca şi fusul (44, p. 60); vezi indicaţiile iconografice din cărţile de pictură bisericească: „Adam cu o sapă lucrează pământul, iar Eva, dinaintea lui, cu furca în mină, toarce" (45, p. 93). Fecioara Maria – „femeia primordială" din tradiţia neotestamentară – a devenit şi ea un fel de patroană a torcătoarelor.

În reprezentarea iconografică a Bunei Vestiri, ea „poartă fusul cu fuior de mătase", în faţa Arhanghelului Gavriil înarmat cu lance (45, p. 127). Erminiile au preluat această imagine din protoevanghelia lui Iacov, unde Arhanghelul o găseşte pe Maria „şezând la masa sa şi torcând purpură" (40, p. 194). Vezi şi nota 54.

53 Elena Niculiţă-Voronca – Datinile şi credinţele poporului român, Cernăuţi, 1903.

54 Ovidiu – Metamorfoze, cartea VI; în legendele populare româneşti este atestată o confruntare similară: păianjenul o provoacă pe Maica Domnului la un concurs de tors (vezi Sim. FI. Marian – Legendele Maicii Domnului, Bucureşti, 1904, p. 98 – 105).

55 Gortyna este şi numele locului din Creta unde, după unele versiuni, era localizată legendara cavernă-

labirint a Minotaurului (6, I, p. 128).

56 Paul Faure – Viaţa de fiecare zi în Creta lui Minos, 1300

Î.e.n., Ed. Eminescu, Bucureşti, 1977.

57 Denia Mateescu – Uccello, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1976.

58 Stelian Metzulescu – „Din simbolurile artei plastice creştine: reprezentarea Sf. Gheorghe şi dragonul", în „Mitropolia Banatului" 1 – 3, an XV, 1965, p. 123 – 144.

59 Nu. numai în reprezentări iconografice balaurul este figurat cu coada dispărând în cavernă – ca, de exemplu, în gravura din Cazania lui Varlaam (47, p. 94) – dar şi în textele hagiografice: în legenda franceză a Sf. Bră, cel care răpune dragonul de la Vendôme, se

303

spune că monstrul era atât de lung încât, chiar atunci când ieşea du.

peşteră, coada sa rămânea întotdeauna înăuntru (35, p. 80).

60 în baladele româneşti (tip Iovan Iorgovan, sau Şarpele), mon strul apare încolăcit în forma f/roboro. s-ului: „Şerpe mare-neolucit" (30, p. 490), „(Balaorul) un cerc că se făcea" (N. Densuşianu – Vecin cântece şi tradiţii populare româneşti, Ed. Minerva, 1975, p. 108), „Munte ocolit, / Şarpe-ncolăcit" (Al. I. Amzulescu – Cântece, bătrâneşti, Ed. Minerva, 1974, p. 33 şi FOM, vol. 3, Ed. pentru lit., 1968, p. 14) „Sla procletu-ncolăcit / Şi cu capul tot pe trup" (63, p. 184).

61 Lucien de Samosate – Oeuvres completes, traduction de Berlin de Ballu, vol. I + II, Librairie Garnier Frres, Paris, f.a.

62 Vincenzo Cartari – Imagini delli Dei de gl'antichi (Veneţia.

1647), Akademische druck, Graz, Austria, 1963.

63 x x x – FOM V, Ed. Minerva, Bucureşti, 1970.

64 Oct. Buhociu – Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979.

65 Ion Muşlea – Cercetări etnografice şi de folclor, vol. II, Ed.

Minerva, Bucureşti, 1972.

66 Teodor T. Burada – Opere, vol. IV, Ed. Muzicală, Bucureşti, 1980.

67 x x x – Floarea Darurilor – Care mai întâi s-au fost tradus din greceaşte în rumâneaşte şi tipărită în Tipografica din Znagov în Ţara Rumânească, iară la anul 1808 tipărită în Braşov după acel Orighinal; iară acum a treea oară tipărită în Sibiiu în Tipografica lui G.C.

68 A. Oişteanu – Grădina de dincolo, Ed. Dacia, 1980, p. 191 – 206.

69 A. Oişteanu – The Unicorn – Zoomythological Comentaries, în „Ethnologica”, Bucureşti, 1982, p. 63 – 79, fig. 3 şi 4.

70 XXX – The Unicorn Tapestries, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1974.

71 C.G. Jung – Psychology and Alchemy, Princeton University Press, 1977.

72 L. Şăineanu – Basmele române, Ed. Minerva, Bucureşti, 1978.

73. I. Muşlea şi Ov. Bârlea – Tipologia folclorului, Ed. Miner.

va Bucureşti, 1970.

74 Pentru analogia simbolică dintre melc şi bou şi, respectiv, dintre melc şi şarpe, iată câteva mărturii folclorice şi lingvistice. În

1883, B.P. Haşdeu demonstra că bour (el) era un vechi sinonim, de origine latină, al dacicului melc; ca argumente: supravieţuirea în româneşte a denumirii bourel, pentru melc şi faptul că „în dialectul veneţian melcul se cheamă până astăzi bovolo, adică din punct în punct românul bour din latinul buvulus” (B.P. Haşdeu,

Bourel, melc şi cubelc. Dacii şi latinii într-o scoică, în „Columna lui Traian”, nr.

3 – 6, 1883, p. 193 – 212). În recitativele infantile folclorice, melcul are „coarne boureşti” (prin deformare, „boiereşti”), iar în ghicitori, melcul este o vietate „cu coarne ca boul, cu şea ca un cal, (care) se urcă pe copac ca un scarpc-” (P. Ispirescu, Legende şi basmele rumânilor, Ghicitori şi proverburi, 1, Bucuresci, 1872, p. 154). „După ce se face mare, (melcul) iese clin căsuţă sau şi-o leapaclă. Şi devine năpârcăşarpe” – susţin credinţele populare (73, p. 2119); „La scară mică şi în mod metaforic melcul se comportă precum balaurul” – susţin exegeţi ai mitologiei populare (15, p. 209). Pentru polivalenţele magico-simbolico-religioase ale cochiliei, scoicii, melcului vezi 7, p. 164 – 198.

75 XXX – Walhala şi Thulc. Mituri şi legende vechi germanice, vol. I şi II, Ed. Minerim, Bucureşti, 1977.

76 Teodor Bălăşel – Vechi texte bogomilice găsite prin Oltenia în „Arhivele Olteniei”, 1931 – 1933, nr. 54 – 55, p. 107 – 121.

7.7 Artur Gorovei – Literatura populară, vol. II (Descântecele românilor), ediţie îngrijită de Iordan Datcu, Ed. Minerva, Bucureşti, 1985.

78 Stith Thompson – Motif-Index of Folk-Literature, 6 volume, Indiana University Press, Bloomington, 1955.

79 Antti Aarne & Stith Thompson – The Types of the I’olktale, F.F.C. 184, Helsinki, 1961.

80 Pierre Vidal-Naquet – Vânătorul negru. Forme de gândire şi forme de societate în lumea greacă, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1985.

81 Mircea Eliade considera că răpunerea Minotaurului, urmată de hierogamia dintre Tezeu şi Ariadna, sunt două dintre probele unui arhaic rit de iniţiere, cf. Rites and Symbols. The Mysteries of Birth and Rebirth, Harper & Itow, New York, 1975, p. 109.

82 Insolit în acest episod este mijlocul de „legare” a monstrului: prin asmuţirea celor opt vânturi asupra lui. Imaginea nu este totuşi singulară; în înfruntarea cosmogonică dintre Marduk şi dragonul Tiamat, primul îl paralizează pe ultimul în acelaşi fel: „El împinse în ea (Tiamat) pe vântul cel rău, şi ea nu-şi mai putea închide buzele. În timp ce vânturile turbate îi umplură corpul, trupul i se înţepeni, gura rămase încleştată, deschisă” (3, p. 43). (Şi în mitologia română „Vântul turbat” şi „Vântoasele” au darul de a paraliza fiinţele). În speculaţiile cosmologice indiene, elementele componente ale Universului (respectiv ale organismului) sunt legate prin vânturi (respectiv sufluri) ca într-o „ţesătură pneumatică”. Ruperea acestor „fire cosmice” (vânturile) echivalează cu dezintegrarea Universului, cu regresiunea lui în Haos (vezi 83, p. 212 – 214).

83 M. Eliade – Mephistophel es et V Androgyne, Gallimard, Paris, 1962.

84 Elizabeth Haich – The Wisdom of the Tarot, New York, 1975.

85 Mulţumim şi pe această cale istoricului de artă Andrei Paleolog, pentru amabilitatea de a ne fi oferit informaţiile referitoare la ctitoriile din Ţara Românească.

86 Iată câteva concluzii la care a ajuns M. Eliade în această privinţă: „Androginia divină este, pur şi simplu, o formulă arhaică pentru exprimarea bi-unităţii divine; gândirea mitică şi religioasă, înainte de a exprima acest concept al bi-unităţii divine în termeni metafizici (esse şi non esse), sau în termeni teologici (manifestat şi nonmanifestat), a început prin a-l exprima în termeni biologici: bisexualitate” (88, p. 420). „Cuplurile divine (ca Bel şi Belit ş.a.m.d.) sunt, de regulă, invenţii tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale care caracterizează toate divinităţile” (88, p. 422).

În privinţa androginiei iniţiale a zeului/omului

primordial şi a fenomenului mitico-religios ulterior, de scindare a acestuia într-un cuplu de zei/eroi sexualizaţi (zeu şi zeiţă, erou şi eroină), vezi un bogat material la 83, p. 95 – 154; 87, p. 71 – 108; 88, p. 420 – 425.

87 Mircea Eliade, Mitul reintegrării, Bucureşti, 1942.

33 Mircea Eliade, Patterns în Comparative Religion, New York, 1974.

89 *** – Epopeea lui Ghilgameş, în româneşte de V. Şerbănescu şi Al. Dima, Ed. pentru Lit. Universală, Bucureşti, 1966.

90 C. Mohanu – FOM, vol. VI, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975.

91 I.-A. Candrea – Premiate Solomon, în „Cercetări folklorice” I, Bucureşti, 1947, p. 91 – 106.

92 S.N. Kramer – Istoria începe la Sumer, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, p. 235 ş.a.

93 Vezi relaţia etimologică taur-Tarasque la Gilbert Durand – Structurile antropologice ale imaginarului, Ed. Univers, Bucureşti, 1977, p. 99. Şi în folclorul românesc balauri taurocefali sunt răpuşi/alungaţi/legaţi de vrăjitoare: „Bălaur, balaur / Cu cap de taur, / Du-te-n pustie, / Ca nimeni să nu te ştie, / Că de nu ţi-i duce / Cu drăgla te-oi trage, / Cu săcurea te-oi tăia…”, cf. Tr. Gherman – Meteorologie populară, Blaj, 1928, p. 150.

94 Vezi, de exemplu, acest motiv epic în basmul german Hănsel şi Gretel (Grimm) şi în basmele româneşti Copiii văduvului şi iepurele, vulpea, lupul şi ursul (Petre Ispirescu), N-aude, N-avede (C. Fundescu), Cerbul de aur (D. Stăncescu) Legenda cucului (Sim. Fl. Marian) ş.a.

95 Unii sfinţi creştini, luptători cu balaurul, din tradiţia franceză, leagă monstrul cu stola (35, p. 101) – piesă de vestimentaţie preoţească, de forma unei fâşii înguste de stofă, lungă de 3, 5 – 4 m.

Şi în acest caz, legarea propriu-zisă suplineşte „legarea” magică, produsă cu ajutorul unei formule

taumaturgice, scrise sau rostite; pe stolă era brodat textul „Sfânt, sfânt, sfânt. Domnul Savaoth…” (firi) - Imnul serafimilor din viziunea profetului Isaia (Isaia 6, 3). Vezi şi nota 107.

96 Ene Branişte – Liturgica generală, cu noţiuni de artă bisericească, Editura B.O.R., Bucureşti, 1985, p. 517.

97 N. Cartojan considera că legenda luptei Sf. Gheorghe cu balaurul a fost anexată „vechilor redacţii ale legendei hagiografice… după secolul al XI-lea” (87, II, p. 196), pe când N. Denslişianu credea că „lui Sf. George începe a i se atribui lupta cu balaurul numai din secuiul al XIV-lea încoace”, (cf. Dacia preistorică, ediţia a II-a, Ed. Meridiane, Bucureşti, 19 (16, p. 309).

98 În Upanişade (mai ales Mundaka şi Brihad-aranyaka) astfel de metafore, sunt frecvente: „Even as a spider sends forth and draws in its thread… even so the whole creation arises from the Eternal (Brahma)”, „In him (Spirit) are woven the sky and the earth and all the regions of the air”; Brahma este „Acela pe care lumile sunt ţesute, ca bătătura şi urzeala” (vezi The Upanishads, translation from the sanskrit by Juan Mascaro, Penguin Books, 1971, p. 75, 79

ş.a.). Pentru comentarii, vezi M. Eliade, Images et symboles, ed. cit., p. 150; Rene Gucnon, Le Symbolisme de la Croix, Paris, 1931, cap.

XIV, p. 178 – 188; Silvia Chiţimia, Motivul vălului, în „Luceafărul”, nr. 5/5 febr. 1983.

99 „Ţesătura a fost întotdeauna un model pentru structură şi ordine («ţesătura lumii»)” – conchide C. Noica, încercând el însuşi să reînnoade „fire” semantice demult rupte (C. Noica, Cuvânt împreună despre rostirea românească, Ed. Eminescu, 1987, p. 23; vezi şi Stelian Dumistrăcel, Lexic românesc, Ed. Şt. Şi Enciclopedică, 1980, p. 204 – 205). „A ţese nu e numai a predestina (antropologic) şi a pune laolaltă realităţi diferite

(cosmologic), dar, de asemenea, a crea, a face ceva din propria-ţi substanţă, aşa cum îşi ţese păianjenul pânza" (M. Eliade, Patterns... ed. cit., p. 181).

100 Pentru o motivare originală a opoziţiei Dedal-Talos, pierind de la opoziţia dintre tipurile de unelte şi instrumente inventate de unul şi, respectiv, de celălalt, vezi Manuela Tecuşan, Circle and Line as Patterns în Greek Presocratic Thought, în „Studii clasice", XXIII, Bucureşti, 1985, p. 13 – 20 (vezi p. 15).

101 I. Barnea – Reprezentarea labirintului pe monumentele rupestre de la Basarabi, în „S.C.I.V.", an XIV, I, 1963, p. 191.

102 Pentru Calea laptelui, ca fiind „Calea rătăcită", vezi T. Pamfile, Cerul şi podoabele lui, după credinţele poporului român, Bucureşti, 1915, p. 188 – 192. Pentru constelaţia Şarpele sau Calea rătăciţilor, vezi I. Otescu, Credinţele ţăranului român despre cer şi stele, Bucureşti, 1907, p. 19. În ornamentaţia ouălor de Paşti, în tradiţia populară românească, „Calea rătăcită" este „modelul cel mai răspândit, pe tot cuprinsul ţării" (A. Gorovei, Ouăle de Paşti, Bucureşti, 1937, p. 103).

103 Marta Weigle, Spidersud Spunsters. Women and mythology, University of New Mexico Press, 1982.

104 „La poule qui chante, la fille qui siffle, le gars qui file, le coq qui pond" sunt – pentru înţelepciunea populară – situaţii care compromit ordinea socială şi echilibrul cosmic (22, p. 67).

105 Una dintre excepţii este cea formulată de Pliniu cel Bătrân (/st. Nat, VII, 52): „fusul şi arta de a toarce lina" ar fi fost inventate de un erou legendar, Closter, şi nu de o eroină. Evident, nu este decât o excepţie care confirmă regula, căci Closter este fiul ţesătoarei legendare Arachne.

106 Walter F. Otto, Dionysos, Le Mythe et le Culte (ediţia originală, 1933, în germană), Mercure de France, Paris, 1969, p. 192.

107 Într-o versiune caucaziană (abhază) a mitului prometeic, eroul cu puteri supranaturale (Aram-Xut'u) este legat cu un singur şi simplu fir, de către Dumnezeu: «„Am să te înfăşor cu un fir, ia să vedem dacă-l rupi!". „Cum să nu", îi răspunse Aram-Xut'u. Atunci Dumnezeu îl înconjură cu un fir, făcu semnul crucii şi firul se preschimbă într-un lanţ.» (apud Georges Charachidze, Prometeu sau Caucazul, Ed. Meridiane, 1988, p. 123). Similar se întâmplă lucrurile în legendele populare româneşti referitoare la ferecarea Diavolului: «Dumnezeu, cum îl văzu aşezat, zise „amin" şi deodată Necuratul s-a văzut legat cu trei lanţuri de fier groase şi încătuşate de nu se mai putea mişca [...] Şi de atunci stă diavolul înlănţuit şi ferecat ca de o stâncă de piatră!» (53, p. 18). În legenda caucaziană nu este vorba atât de „echivalenţa simbolică dintre fir şi lanţ", cum crede G. Carachidze, cât de relevarea naturii magice a actului legării. Firul şi lanţul au doar rostul de a „vizualiza" un act de „legare" magică, produsă de un gest magic (semnul crucii) şi, respectiv, de un cuvânt magic (amin). Vezi şi nota 95.

108 Ciobanul din colindă este, în aceste cazuri, un erou civilizator şi întemeietor, de tipul Sf. Hilaire, de exemplu, care, conform unei legende hagiografice din secolul al VI-lea e.n., a alungat balaurii din insula Gallinaria, „sporind astfel pământul oamenilor, căci omul a venit şi s-a aşezat pe pământul fiarei" (V. Fortunatus, Vita Sandi Hilarii, cf. 34, II, p. 44 – 45).

109 Aurelian Sârbu – Florile-s dalbe, Texte ceremoniale din Hunedoara, culese de... în „Folclor literar", vol. V, Timişoara, 1983, p. 265 ş.a.

110 Pentru descrierea celor două supraputeri (cetatea arhaică Atena şi utopicul regat al atlanţilor) şi a confruntării dintre ele, vezi Platon, Timaios, 17 – 27; în „Viaţa Românească", nr. 12/1987, p. 53 – 59, în traducerea lui Cătălin Partenie şi comentariul acestuia. Cetatea ideală

între utopie şi mit, la p. 50 – 52.

111 Pentru o discuţie vizând semnificaţia morţii regelui Egeu, vezi H. Jeanmaire, Couroi et Courètes. Essai sur Veducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellenique, Bibliothèque Universitaire, Lille, 1939, p. 363 ş.a.

112 într-un basm românesc, prinţesa – victimă a balaurului de la fântână – îl ajută pe erou, dar într-un mod insolit: eroul străpunge balaurul nu cu săgeata, ci cu un ac de păr, luat din capul fetei (vezi funcţia de „legare" a acului de păr, agrafei etc., care strâng la un loc, leagă părul). Finalul este cel clasic: dat fiind că a răpus balaurul, eroul se căsătoreşte cu prinţesa, iar împăratul îi cedează tronul (P. Ispirescu, Copiii văduvului...).

113 Imaginea înfrânării şi încălecării unui bou este, stricto sensu, absurdă, nerealistă. Pentru latini (la poetul Horatius, de exemplu) proverbul „Bovi clitellas imponere" (a pune şaua pe un bou) era folosit cu sensul „a cere ceva imposibil". Din punct de vedere mitic însă imaginea e plină de sens: a „lega", a înfrâna, a îmblânzi, a domina daimonul respectiv. Nu numai în colinde şi în credinţe apare, aşa cum am văzut, acest topos, ci şi în folclorul copiilor, unde regăsim imaginea încălecării unui demon bovimorf, Murga (personificare a norilor), în vederea domolirii furtunii (Vezi A. Oişteanu, Murga – o fiinţă mitologică, în „Vatra", nr. 9/1986 şi nr. 10/1986 şi A. Oişteanu, Reminiscenţe mitico-rituale în folclorul copiilor, în „Folclor literar", vol. VII, Timişoara, 1988, p. 51 – 80). 2 ntr-o colindă de vânare a leului (un „leu" bovimorf, căci are coarne), eroul învinge, pune „zgardă" (frâu) şi încalecă pe leu:

„Cum l-adusă, / jos mi-l pusă /
Zgarda-n cap că i-o ţipară /
Şi frumos l-încălecară", iar în final junele este slăvit de oameni pentru „C-aduce (în târg) leu-nzgărdat / nzgărdat, nevătămat / Cum e bun de-ncălecat" (109, p. 279

– 281).

114 Balada populară germană, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979, p. 85.

115 Florian Dudaş – Manuscrisele româneşti medievale din Crişana, Ed. Facla, Timişoara, 1986, p. 126 şi Florian Dudaş – Manuscrisele româneşti din bisericile Bihorului, II, Oradea, 1986, p. 66.

116 într-o legendă bănăţeană, „la o fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare, după ce o iubeşte" (cf. Cristea Sandu Timoc, Cântece bătrâneşti şi doine, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1967, p. 482), iar într-un basm rusesc, „Zmeul a apucat-o pe fata de împărat şi a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, aşa că a luat-o de nevastă" (cf. V.I. Propp, Rădăcinile istorice ale basmului fantastic, Bucureşti, 1973, p. 315).

117 Vezi Ivan Evseev – Simboluri folclorice. Lirica, de dregorc şi ceremonialul de nuntă, Ed. Facla, Timişoara, 1987, p. 149 – în O, clin care mai spicuim următoarele: „La vechii romani, mireasa era încinsă cu un brâu de lână la care se făcea un nod, (aşa-zisul nod herculean) şi pe care mirele îl desfăcea în patul nupţial. În obiceiurile de nuntă româneşti, dezlegarea brâului a fost adesea înlocuită prin gestul ritual al dăruirii brâului: mirele primea din partea jmri, de un «brâuleţ» ţesut de ea [...]. Prin această substituire însă nu s-a pierdut semnificaţia ancestrală a brâului simbolic. Dezlegarea bn; lui nupţial sau înstrăinarea lui marcau decizia fetei de a accepta o nouă stare existenţială şi de a renunţa la regimul de castitate. Cuvântul românesc a se dezbăra [...] trebuie să fie înrudit cu a se dezbatem, însemnând iniţial gestul respectiv cu întreaga sa gama ele valori morale şi psihologice. Dacă în limba română verbul a evoluat spre sensul «a scăpa de la anumite oprelişti externe sau interne*, corespondentul său în rusă rapojasat'sja (marcând prin structura internă

acelaşi gest ritual) a căpătat o semnificaţie negativă, – a-şi da frâu liber», «a sfida normele morale»" (idem, p. 150).

Obiceiul roman al dezlegării brâului miresei în noaptea nunţii este consemnat de Paulus (ap. Fest, 63, 18M, s.v. cingillo; cf. R. Ferwerda, Le Serpent, le Noeud d'Hercule et le Caduc, ce d'Hermer. Sur un passage orphique chez Athenagore, în „Numen" vol. XX, lase.

2, Leiden, august 1973, p. 104 – 105). Pentru obiceiul românesc, vizi

118, p. 78 şi Sim. FI. Marian, Nunta la români, 1890, p. 261.

118 Teodor T. Burada – Opere, vol. III, Ed. Muzicală, Bucureşti, 1978.

119 Vezi Teodora Voinescu – Radu Zugravu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1978, pl. 10; vezi şi idem, pl. 25 – un desen în peniţă cu acelaşi subiect.

120 Constantin Prut – Fantasticul în arta populară românească, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1972, vezi planşe.

121 Iată doar câteva exemple iconografice: o miniatură engleză din secolul al XV-lea (41, p. de titlu), o pictură realizată de Uccello, cca. 1456 (57, pl. 50), o miniatură etiopiană din secolul al XVII-lea (41, p. 54), o icoană bulgărească din 1667 (42, p. 135), două icoane ruseşti din secolele XV – XVI (43, fig. 21 şi 23) etc.

122 Vezi, de exemplu, pictura Sf. Gheorghe omorând balaurul a pictorului ceh Josef Mánes (1820 – 1870).

123 Edgar Papu – Ipostaze zguduitoare în manierism (II), în „R.I.T.L.", nr. 2 – 3/1986, p. 94.

124 Paul Faure – Fonctions des Cavernes Cretoises, Ed. E. de Boccard, Paris, 1964.

125. Stanislas Klossowski de Rola, Alchemy. The Secret Art, Avon Books, New York, 1973.

INDEX TEMATIC

A

Abaris 180 – 182, 200

Abracadabra 233
Adam 86, 229, 233, 303
Adapa 88, 175
Ahelaos 298
Ahriman 28, 37 – 39, 50
Alah 176
Alchimie 291, 302
Alexandru cel Mare 195 – 196, Alun 82, 125 – 127, 131, 193, 203
Amfion 92 – 93
Amirani (Aram-Xut'u) 71, 308
Amorţirea/paralizarea demonului
37, 39, 49 – 51, 305
Amuletă, vezi Talisman Androgeu 284
Androginie 262, 285 – 286, 291, Andromeda 176, 286 – 287
Animale psihopompe 151
An Nou 17 – 24, 36, 39 – 40, 124
Anşar 42
Antofită 19, 41, 43, 52
Antropogonie 30, 46, 64, 175
Anu 42, 175
Apele primordiale 30 – 31, 41, 59, 70, 72, 87, 123 – 124, 184, 202
203, 262, 289
Apollo 180 – 182, 200, 275, 282
Apophis 254
Apsu 26, 49, 68, 70, 113
Arachne 271, 308
Arbore – antropogonie 103, 123
— Blestemat/binecuvântat 127, 130, 146 – 153, 160, 165
— Consacrat 73, 82, 84 – 98 passim, 102 – 103, 111 – 112, 121, 125 – 129
— Consubstanţial cu omul 142 – 144

— Cosmic 16, 18, 19 – 20, 87
91, 95, 111, 121 – 125, 129
130, 133 – 136, 144, 159
— Cosmogonic 103 – 104, 122 – 124, 202 – 203
— Al cunoaşterii 118, 229
— Funerar 132 – 144, 158
— De iniţiere 125 – 127
— Interogat de erou 146 – 153, – de înfrăţire 126 – 127
— De investire (a noului conducător) 125 – 130
— De judecată 126 – 130, 164
— Lăcaş al zeului/demonului B132, B788, 123 – 124, 129 – 130, 151, 160, 164
— Magico-apotropaic 130 – 132, – de naştere 142
— Ele nuntă 142, 144
— Ele pomană 135 – 136, 142
— Psihopomp 38, 145 – 153
— De sacrificare (a vechiului conducător) 128 – 129, 139
— Sacru 86 – 88, 112, 116, 119, 121 – 122, 126 – 130, 160
— De spovedanie 126
— Suplicatoriu 126 – 127
— Crescut din trupul detunatului 137 – 138, 158 (n. 57)
— Trăsnit 89, 127, 160
— Al vieţii 87, 151
Arcă (luntre, corabie) 63 – 118
passim, 121, 130
Argea 69 – 70
Argo 69, 85, 109, 117
Argonauţi 50, 180, 201
Ariadna (şi firul Ariadnei) 190, 260 – 310 passim Arici 267
Aristeas 182

Arme/mijloace magice 50 – 51, 73, 80, 189 – 190, 202 – 205, 263, 271, 273 – 310 passim Arme/mijloace războinice 19 – 51, 65 – 67, 73, 86, 190, 202 – 205, 263, 271, 273 – 310 passim Arme/unelte consacrate 65 – 67, 86, 88, 91, 103 – 105, 167, 203, 223
224, 273 – 300 passim Artemis 177, 178, 200 – 201, 255
Arţar, vezi Paltin Arvun 124 – 125
Asmodeu 236, 280
Aspidă 96, 281
Astarteea (Asherah) 243
Astenos 264
Atena (Minerva) 85 – 86, 102, 111, 271, 274
Atis 96
Atlantida 283, 308
Axis muncii 70, 9, 5, 103, 124, i3C
B
Baal 175, 186
Baal-Hadad 42, 49, 190, 253
Balaur (şarpe) 15, 16, 28 – 30, 40
46, 49 – 50, 53, 59, 61, 87 – 88, 102, 129, 150, 173 – 175, 231, 254, 263, 279, 286 – 309 passim – al furtunii/acvatic", 66 – 67, 173 – 177, 180, 184 – 212, passim, 231, 236, 288 – 289, 302
— Hipocefal 179, 197 – 199, 255
— Tauromorf 298, 306
— Încolăcit 43, 185, 203, 254, 263, 297 – 298, 304
Basilisc 96
Belerophon 193
Bel-Marduk 15, 42, 50, 70, 113, 185, 229, 254, 262, 266, 273, 305
Bendis 178, 199 – 201, 255
Beowulf 43
Bogomili 16, 59, 108, 148, 158 – 159
Boreas 180 – 181, 251

Bou (r) 26, 120, 145, 269, 276, 278, 282, 288 – 291, 304 – 305, 309 v.
Taur Brad 18, 26, 82, 85, 111, 119, 122, 124, 126 – 127, 133, 138, 143
145, 149, 151, 153 – 154, 157 – 158, 165, 277
Brahma 229, 307
Brain 299
Brâncoveanu (baladă) 139, 165
Brâu/centură 52, 144, 190, 193, 254, 266 – 267, 277, 288, 292
297, 310
Broască 71
Bufniţă 179
C
Cadmos 298
Cal năzdrăvan 48, 176, 199 – 200, Calea spre dreapta/stânga în lumea de dincolo 133 – 134, 151 – 152
Calea rătăcită 264, 307
Calipso 86
Callicanţari 18
Capul balaurului (fiarei), ca trofeu 279, 281 – 282, 284 – 285, 288
Carnaval 23
Cartea – magică 178, 243 – 244, – sacră (a lumii) 183, 228 – 231
— lui Solomon 238 – 243
— Solomonarului 167, 189, 202, 21 l-212, 228 – 244 passim – vieţii (ursitei) 230, 257, (n.
179)
Casă (locuinţă) 12, 20, 68 – 70, 73 – 74, 77, 85 – 86, 98, 102 – 103, 106, 111, 114 – 115, 131 – 132, 157.282, 289
— Talpa (temelia) casei 84 – 85, 91, 97, 102 – 103, 115
Castitate 168 – 170, 190 – 191, 193, 295, 310

Călători prin nori (văzduh, cer)
170 – 183, 190, 201, 220, 222, 227, 237, 253 (n. 148, n. 153), 257 (a.
173), 268 – 269
— Călare pe balauri (pe alte fiinţe) 170, 173 – 177, 179, 183, 186, 189 – 191, 197 – 199, 202 – 203, 209, 212, 229, 253
(n. 151), 255 (n. 163), 289
— În car tras de balauri (de alte fiinţe) 48, 175 – 178, 183, 190, 199 – 200, 210, 259, 286
Călăuză în labirint 260 – 310 passim Căhiâi. a în lumea de dincolo 89, 150 – 153, 165
Călin 73, 96
Căluşari 257
Căsătorie erou-eroină salvată 34, 1) 7, 191, 286, 295, 305, 309
Centrul – apei 87, 124, 13 (5, 202
— Cetăţii 276, 283, 294, 299
— Construcţiei 8586, 88, 94, – lumii 20, 70, 88 – 89, 95, 102, 123 – 124, 257, 264, 260
— Satului, vezi Vatra satului Cerul aproape de pământ 20, 46 – 47, 54
Cerb 129, 257, 276, 288, 290
Cerber 50, 274, 280
Chiparos 152
Circumambulaţiune rituală 192 – 193, 273, 278 – 279
Ciubăr Vodă 237 – 238, 240
Coloana cerului 82, 85, 1) 6, 137, Coniunctio oppositorum 291
Cora 197
Cori) 71, 91, 182
Cosmocrator 15, 32, 72, 229 – 230, Cosmogonic 12, 15, 18, 23, 30 – 32, 39 – 40, 44, 46 – 48, 53 – 54, 59, 66, 70 – 71, 73, 80 – 81, 90 – 93, 96, 103 – 104, 122 – 124, 186, 202, 205.230, 254, 262 – 264, 266, 278, 285, 299

Cosmos 12, 13, 17 – 18, 25, 30, 34, 44, 53 – 54, 70, 73, 81, 86, 90, 93, 114, 117, 123, 144, 266, 277, Cosmos şi Haos 12, 15, 39 – 10, 44, 8081, 03, 105, 205, 260 – 267, 27.3, 281, 290, 299
Crăciun 17 – 20, 36, 40, 53, 61, – bătrânul Crăciun 19 – 20, 35, Creştinism popular 14, 63, 214
Cruce 67, 83, 102, 109, 118, 137, 140, 143, 308, vezi şi Lemnul crucii Cuc 60, 91, 109
D
Daimon silvestru (al vegeta (iei)
91, 97, 99, 110, 116, 151, 279
Dan în Sihastrul 94, 93, 101, 121
Decapitare 50, 53, 83, 128, 139, – a balaurului (fiarei) 204, 254, 279, 281 – 282, 284, 288
Deceneu 101, 181
Dedal 261 – 272 passim, 279
Demetra (Ceres) 86, 111 – 112, 178, Demonofobia 38, 41 – 46, 60, 263
Dendromitologie 12, 72 – 105 passim, 116, 119 – 165 passim Derzelates (Derzales) 199
Descensus ad inferos 27, 49, 89, 91 – 92, 150, 274, vezi şi Katabasis/anabasis Deschiderea cerurilor 19, 211
Descântece (cuvinte magice) 25, 49 – 50, 52, 54, 91 – 93, 97, 112, 131, 175 – 177, 180 – 181, 204, 211 – 212, 222, 231 – 244 passim, 258, 273, 279 – 281, 290, 306 – 308
Desfrâul – ritual 18 – 19, 21 – 24, 36, 59
— Zeilor 21, 24 – 25, 59
Deucalion 72, 83
Deus otiosus 31, 46 – 49, 59
Diana 200 – 201, 257
Drac (demon) 15 – 310 passim Duh de mare 43, 202 – 203, 288
Dyaus 185
E
Ea 49, 68, 70, 175

Edificarea (construcţiei, cosmosului) pe cale magică 73 – 76, 80 – 81, 84, 88, 90 – 93, 112 – 113
Egeu 261, 272, 284, 300, 309
Eliah 64, 175 – 176
Empedocle 181 – 182
Eneea 50
Enki 30
Enkidu 89, 91, 281
Enlil 42, 229
Enoh 111 – 112
Eolus 177
Epaminonda 92
Epuizarea zeului demiurg 30 – 32
Erebos 33
Erou civilizator 259, 278, 308
Erou autentic/fals 27 – 29, 34, 44, 58 – 59, 110
Erysichton 112
Europa 289
Eva 229, 303
Exorcism 218, 239 – 240
Expunerea cadavrului (supraterană, la înălţime, în copac) 137 – 144, 163 – 164
Expunerea pruncului (pe apă) 71 – 72, 107 (n. 28), 114
F
Fag 126, 133, 143 – 144
Fahrende schüler 206
Pala sălbatică 130, 1G1
Faust şi Mefistofel 211
Fărtat/Nefârtat 115, 185, 263 – 264
Fecioara legând balaurul (demonul, monstrul) 191 – 192, 285 – 300 passim 310 (n. 121)
Fecioara, victimă a balaurului (demonului, monstrului) 285 – 300
passim,.309

Fearu273, 291
Fier (apotropaic, descântat) 17, 61 – 67, 97, 105, 167, 203, 237
Fii 205– 206, 269, 272 – 273, 280, 291\ 3 i) 8, vezi Legături, Ariad
!!...!
Fi iitiuli 127, 133 – 134, 136, 151, 252, 309
Fluier (bucium) 93, 130, MO, 1.13 –! 4 – 1, ţ 58, 159 (n. 69)
Fra. Îi! 37
Frale-s. ira 277, 280, 286.287, 290– 29 i Frâu magic 167, 177, 179, 189, 191, 1.37199, 202 – 201, 210, 277, 399, vesti Legarea...
Furarea (ascunderea, înghiţirea)
a-drelor 15 – 62 passim, 178, 189, Furtună 12, 41, 48 – 49, 66 – 67, 145, 176, 183, 186 – 189, 190, 193, 203 – 204, 222 – 224, 232, G
C.aleriiK (93 – 196, 255
Grakaecijas dijak (Garabanciás diák) 167, 199, 207, 210 – 211, 225 – 228
Genius loci 115
Gebeleizis 185
Ghem 190, 263, 265, 267 – 268, 272, 298 – 299
Ghilgameş 26, 27, 45, 87 – 91, 109, 281 – 282, 298
Gh llo 147 – 148, 223, 232
Gâsca de aur 97, 99, 110
Glugă 139 – 140, 143
Glykon 298
Gonitor de nori 66 – 67, 208, 217, 221224, 250 (n. 113)
Gordius 273 – 274
Gorgona 96, 102
Gorun 143, 163
Greşeală rituală 35, 89, 9 – 1 – 99, Grindină 41, 66 – 67, 180, 186 – 187, 190, 193, 204, 208 – 209, 211, 222229,

225, 252, 257
Grindinai 224, 226
Gruia (lui Novac) 42, 279, 28! – 285
II
Hades 152, 165
Haiduc) le) 127 – 128, 163
Haos 12, 23 – 24, 26, 30, 32 – 34, 39, 41, 44, 53, 66, 70, 86, 93, 102, 105, 124, 144 – 145, 178, 184, 230, 254, 260– 266, 272, 277
278, 285, 299, 301
Harap Alb 50
Hecate 177, 197, 200, 255
Hellenus 83
Hera 135, 179
Heracles 274, 280, 282, 284, 286
287, 292, 298
Hesiona 286 – 287
Hesychasma 101
Hiperboreeni 178, 180 – 182, 200 – 201
Ho/no iestus 58
Horus 71
Hotar 120, 124 – 126, 163, 193, 252
Huapa 87
Huluppu 87 – 88, 109
Huwawa 45, 281, 298
Hypnos 33
I
Iad (infern) 27, 40, 46, 51, 53, 89, 91, 150, 152, 165, 178, 216
217, 257
Iahve 31, 67, 104 – 105, 176, 190, 2.13, 245, 302
lasou 50, 177, 190, 281, 284, 286, Icar 268 – 270
Iele 201
Iezechia 239, 241 – 243
Ifigenia 177

Illuvanka 15
Imago muncii 34, 70, 88, 91, 93, 95, 113, 123
Imbricitor 210
Imitatio dei 19, 36
Inanna (Iştar) 87, 111
Indra 15, 26, 43, 49, 53 – 54, 185, 190, 205, 252, 273
Inelul/pecetea lui Solomon 86, 23.4, 236 – 241, 258 – 259
Iniţiere 27, 89, 109, 125 – 126, 166
167, 179, 183 – 184, 211, 220, 228, 235, 243 – 244, 272, 276, 291, 300, Insula 70, 124, 130, 160, 182, 283, Io van Iorgovan 129, 161, 279, 282, 286 – 287, 304
Ispas 131 – 132, 161
Iisus 13, 35 – 36, 40, 52, 68, 76, 92, 112 – 113, 118, 123 – 124, 129, 133 – 134, 148 – 149, 165, 233, 292
Iuda 16, 17, 18, 24 – 26, 28 – 29, 32, 37, 40 – 41, 46, 48, 51 – 53, 62 – 6!
I
Încălcarea interdicţiilor 229 – 230
Înfăşarea / învelirea cadavrului
138 – 143
Înfruntarea erou-balaur (demon, monstru) 16, 28, 40, 42 – 43, 50 – 52, 58, 63, 66, 81 – 82, 86 – 88, 175 – 176, 186, 189, 197, 202, 205, 240, 261 – 300 passim
înfruntarea zeu-balaur (demon, monstru) 15, 26, 31, 37 – 46, 48 – 54, 59, 63, 66, 81, 108, 175, 185, 186, 139 – 191, 229, 254, 263
Îngeri 19, 21, 51, 73, 133 – 134, 176, 228, 237
Îngeri căzui 16, 111 – 112, 230
Învăţarea graiurilor animalelor 19, 183, 211
Investire regală 97, 125 – 129, 283 – 285, 299 – 300
Învierea defunctului 137 – 144
J
Jidovi 64, 111, 188, 244
Judecata de apoi 216 – 217, 256

Jugastru, vezi Paltin
Jupiter 103, 178
Jupuirea/împăierea eroului 123, 139, 165
Jupuirea fiarei 278
K
Kapnobcites 166, 168 – 174, 190
Katabasis/anabasis 274, 277, 287»
vezi şi Descensus aci inferos Kingu 50, 96
Kogaionon 195
Kosingas 134, 179
Ktistai 101, 168, 172
Kybele 158
L
Labirint 100, 134, 150, 152, 164, 175, 190, 233, 260 – 310 passim Labirint silvestru/vegetal 34, 270 – 281, 298
Latona 200
Leagăn – agăţat în paltin i24, 137 – 139, 141, 160
— Între coarne 288, 289
— Din lemn de paltin 123 – 124, 137 – 138, 164
— Ca sicriu 138 – 139, 162 (n.
116), 163
Legarea balaurului (demonului, monstrului) 16, 37, 39, 49 – 52, 93, 115, 176 – 177, 136, 189 – 193, 198, 203 – 204, 213, 220, 261, 266, 272 – 300 passim, 302, 306, Legarea magică a balaurului (demonului, monstrului) 34, 93, 177, 191 – 193, 197 – 201, 231, 236 – 237, 241, 272 – 300 passim, 306, 308
Legarea magico-erotică a balaurului (demonului, monstrului) 191 – 193, 195 – 196, 273, 288, 291
292, 295
Legături 49 – 52, 189, 265, 272
300 passim, 308
Legende etiologice 96, 121, 153, Legende (texte) apocrife 16, 28, 40, 73, 79, 86, 91 – 92, 108, 111
114, 117 – 118, 149, 154, 166, 176, 206, 212, 217,

220
Lemn sfânt 85, 87, 109, 1.18
Lemnul crucii 86 – 87, 108 – 109, 118, 258
Leu 32, 34, 40, 129, 262, 276 – 278, 286 – 287, 292, 309, Leuke 182
Leviatan 45, 302
Libaţii 99, 176, 179 – 180, 195, 197
198, 283
Lilith 87
Lâna de aur 50, 177, 191
Loc consacrat 94 – 95, 99, 101 – 103, 146
Logos 93, 265 – 266, 299
Lumea de dincolo 12, 26 – 29, 53, 88 – 89, 91, 110, 133 – 136, 150 – 153, 165, 287
Lumea pe dos 22, 24
Lumpenmann 169, 211
Lup 25, 40, 151, 273, 276, 279, 291.
Lycaon 83
M
Macraniropos 101, 122 – 123
Mahomed 176
Mana – holdelor 252
— Vacilor 131, 217
Mandala 86
Manu 72
Masă 64 – 67, 127 – 128, 134, 223
230, 257
Masso confusa 34, 93, 267
Măr 16, 19, 20, 28, 32, 60, 119
124, 133, 143, 149, 151, 153 – 154, 158
Măslin 86, 102, 111, 145 – 146, 149, 153, 159, 162, 164
Medeea 50, 177, 190, 200 – 201, 286, 298
Melc/cochilie 269, 30 i305
Meşterul Manole 76 – 80, 92, 95, 100, 104, 115, 137,

145, 268
Milea (baladă) 28, 61
Minos 261, 264, 268 – 269, 289
Minotaur 190, 260 – 310 passim Mioriţa 139 – 144
Mitra 36, 303
Moiso 71 – 72, 2 – 13
Morbul somnului 26, 211 – 29, 32, li Morbul spaimei 14
Munte 15, 26, 42 – 43, 70 – 71, 89, 161, 171, 175, 194 – 195, 254, 273, 277 – 278
Murga 253, 309
Musaios 180, 182, 232, 251
N
Narcotice şi halucinogene 43, 49 – 50, 58, 171, 190, 251 (n. 136)
Năruirea construcţiei 72 – 81, 87, 89, 91 – 92, 94 – 95, 102, 110, 112
113, 117 (n. 116)
Nephele 177
Nimfă 197
Niui-Wa 175
Nori 265, 281
— Gordian 273 – 274
— Herculean 310
No o 63 – 118 passim, 121, 130, 147
Nuc 120
Nuditate rituală 192 – 193, 295
Numa Pompilius 178
Nyx 33
O
Oedip 299 – 300
Ofranda alimentară 83, 97, 99, 110, 169 – 170, 195, 252
Ogmios 280
Okeanos 254, 266

Orfeu 27, 93, 109, 150, 180, 182, Ormază 28, 37 – 39, 50
Ospăţ ritual 19, 59, 128, 195, 278, 280, 283, 2118 – 290
Ou cosmogonic 70, 72, 91
P
Paltin (arţar, jugastru) 26, 73, 82, 85, 92 – 95, 98, 104 – 105, 109, 111, 119 – 105 passim Pamfila 178
Paparude 252
Pasărea – furtunii 87 – 88
— Măiastră 110
— Sufletului 136 – 137, 153
Paşi pli sc. 261, 264
Pat 21, 30 – 31, 59, 86 – 88, 111, 116, 118, 133 – 134
Păcatul originar 229
Păianjen/pânză de păianjen 266, 272, 307 (n. 98, n. 99)
Penelopa 86, 116
Peregrinarea postuma a sufletului
87 – 88, 133 – 137, 150 – 153, 164, 21?
Persecutarea vrăjitorilor 188, 192, 207, 214 – 224
Perseu 71, 176, 286 – 287
Peşte 203, 273, 276, 288
Peşteră 40, 68, 101, 171, 175, 180
181, 229, 276, 292, 297 – 298, 301, Phaelon 178
Pormis şi Hellc 177
Pin 91, 124, 158
Pitagora 101, 169
Plancinik 167
Pleistoi (polistai) 102
Plonjonul cosmogonic 31, 59, 71, Plop 91, 126, 143, 149
Pod (punte) 77, 80, 88, 100, 117, 161, 165
Polifem 45, 86
Pomană 132, 135 – 136, 170

Pontif ex 100, 117
Poseidon 193, 261, 282 – 283
Postul Crăciunului 21 – 22
Potop 41, 63 – 118 passim, 12), 130, 145, 147, 175, 103, 229
Prajapati 30
Preoţi traco-geto-daci 63, 99 – 102, 134, 166, 1681.7.1, 179 – 186, 190, 193 – 200, 204 – 205, 231
Prezicerea viitorului 171 – 172, 221 – 223, 230, 241, 250 (n. 113), 257 (n. 179), 258 (n. 181), 292
Principiul Haosului 12, 26, 30, 36 – 37, 49, 73, 79 – 81, 185, 254, 261, 271, 285, 290, 299 – 300
Principiul Ordinii 36 – 37, 31, 185, 189, 254, 261, 290, 300
Procrust (Procust) 261
Prometeu 71, 96, 308
Pukku şi mikku 37 – 90, 93
R
Rai 21, 24 – 26, 28, 32, 37, 53, 88, 135 – 138, 150 – 151, 217, 229
231, 234, 257
Rănirea demiurgului 73, 94 – 99, 112 – 113
Răpunerea/îmblânzirea balaurului (demonului, monstrului) 15 – 16, 28, 31, 37 – 39, 46, 49 – 54, 59, 63, 86 – 88, 102, 175 – 176, 186, 189 – 191, 202 – 205, 208, 229, 240, 254, 261 – 310 passim – tipologia răpunerii/îmblânzirii
285 – 288
Răvaşe de leac 233 – 234
Regenerarea cosmosului 12, 16 – 18, 36 – 37, 39 – 40, 53 – 54, 70
71, 123
Regicid ritual 128 – 129, 139, 281 – 285, 299 – 300
Regresiunea Cosmosului în Haos
15, 17 – 18, 22, 24, 32, 34, 37, 39 – 41, 53, 73, 144,

185, 189, 205, 229, 305
Rola (îi erotice cu balaurul (demonul, monstrul) 191 – 193, 195 – 196, 255, 291 – 292, 295, 309
Restabilirea (menţinerea) ordinii cosmice 12, 15, 18, 34, 40, 44, 46, 48 – 49, 53 – 54, 61, 66, 105, 175, 185, 189, 205, 229, 254, 268, Rituri anticiumă 192 – 193
Rituri (descântece) antifurtuna/
grindină 12, 65 – 67, 92, 109, 112 (n. 79), 113 – 114, 132, 168, 177, 180 – 181, 183, 222 – 224, 252
Rituri (obiecte) apotropaice 17, 65 – 67, 82, 84, 93, 95, 105, 116
(n. 107), 130 – 132, 145 – 1.16, 171, 192 – 193, 204, 232 – 240, 254
Rituri funerare 12, 157 (n. 51), vezi şi Expunerea cadavrului...
Rituri/mituri ele întemeiere (de construcţie) 12, 76 – 105 passim, 110 – 116, 121 – 122, 157, 202, 270, 278, 282, 289 – 290, 293
Rituri (descântece) de ploaie 170, 175 – 177, 180 – 182, 193, 229, 252, 258 (n. 189)
Romula 194 – 196
Romulus şi Remus 71, 102 – 103
Rug de mure 145 – 146, 149, 153, 159 – 160, 162
S
Sacrificii – animale 33, 115, 176 – 177, 181, 261, 275 – 284 passim, – umane 77 – 78, 80 – 84, 93
96, 104, 115, 176 – 177, 189, 228, 270, 293
Salcie 109, 142, 145 – 146, 149, 151 – 153, 159 – 160, 162 – 165
Salmoneus 178, 206
Samca (Avestita) 52, 145 – 148, 153, 159 – 160, 162, 164, 223, 234, Saigon 71
Saturnalii 24
Săgetarea 83, 102, 298
— Copacilor 85, 94 – 95, 98, 102, 121, 127

— Mării 203
— Norilor 66, 102, 175, 186, 203 – 204
Scaraoţchi 40, 63
Scară (între pământ şi cer) 19, 59, 132130, 161, 179
Secetă 12, 15, 47, 53, 175, 177, 181, 186, 189, 232
Seuthes 181
Sfinx 299 – 300
Sf. Bie 303
Sf. Clement 287
Sf. GabWcl", 138, 303
Sf. Gheorghe 20, 63 – 64, 131, 190 – 191, 286 – 287, 292 – 298
Sf. Hi l-ai re 308
Sf. Uit* 16 – 17, 19, 37, 46, 48
49, 51 – 53, 60 – 81: 3, 108, 132, 138, 166, 184, 186, 188, 190, 228
Sf. Ion 19, 20 – 21, 24 – 25, 48, 138
Sf. Juâion 287
Sf. Marcel 287 – 288, 298
Sf. Marguerite 288
Sf. Maria 42, 63 – 64, 111, 122, 129, 133134, 149, 151, 161, 165, 217, 230, 233 – 234, 303
Sf. Martha 190, 193, 288, 295, 298
Sf. Mihail 17, 48, 51 – 52, 138, 229
Sf. Pavel 80, 217
Sf. Petru 16, 20 – 21, 24 – 26, 29, 32, 37, 48, 80, 138, 257
Sf. Romain 287
Sf. Silvestru 288, 298
Sf. Sisoe (Sisinie) 28, 130, 132, 145 – 153 passim, 158 – 159, 160, 1G2, 1G4, 233 – 234, 240
Sf. Ştefan 24
Sf. Teodor Tiron 59
Sf. Vasile 59
Sf. Vineri 50

Sfârşitul lumii 32, 41, 48, 70, 108
Shiva 90, 93
Set (Sit) 86
Sânge 73, 81, 96, 108, 111, 233
Solidaritate/comuniune om divinitate 18 – 21, 46 – 47, 61, 66 – 67, 81, 95, 104 – 105, 205
Solomon 64, 86 – 87, 108, 113, 118, 166, 176, 183, 206 – 221 passim, 231 – 244 passim, 256, 280
Solomonar 64, 166 – 259 passim, Solomonie 207, 209, 211, 220, 235, 238, 241, 257
Somnul – demonului (fiarei) 26, 32, 36 – 37, 49 – 50, 274, 277, 288, – eroului 26 – 30, 33 – 34, 58 – 59, 61
— Nepomenit 26, 49, 277
— Zeului 24 – 26, 29 – 33, 35
37, 59 – 61
Spaţiul sacru (consacrat) 19 – 20, Spirală 164, 233, 263 – 265, 277
278, 298
Stejar 81, 85, 91, 94, 103, 112, 115, 119, 122, 126, 128, 143, 164
Stindard dacic (draconomorf) 255
Stâlp – al cerului 18, 92 vezi şi Coloana cerului – funerar 136 – 137
— De judecată 126 – 127
— Al pământului 17, 41, 53, 145
Stoian Bulibaşa (balada) 163
Strigoi (Striga) 131, 224, 256, 289
Ş
Şaman (ism) 89 – 90, 93, 108 – 109, 117, 166 – 168, 182
Şcoala – de magie 207, 230, 243
— Solomonarului 183, 188, 206 – 207, 211, 220, 228 – 229, 235, 243 – 244
Soreau (balaur) 186 – 187, 204, 224
Şoim 88, 129 – 130, 136

Ştefan cel Mare, ctitor de biserici
85, 94 – 95, 98, 101, 121 – 122
T
Talisman (amuletă, baier) 146, 211, 221 – 223, 231 – 242, 258 (n.
186, n. 189), 259
Tăios 270
Toltos 167
Tarasque 190, 193, 288, 295, 298, Tarot 292
Taur 261 – 262, 264, 269, 274, 279
306 passim, vezi, i Bou (r)
Tei 149, 164
Tempestarii 223
Templu (biserică, moschee, sinagogă etc.) 68 – 122 passim, 130, 136, 146 – 147, 171, 201, 236, 293
Teomahia 15
Teshub 15, 49
Tezeu 150, 190, 260 – 310 passim Thanatos 33
Theosebeis 168 – 169
Tiamat 42, 45, 254, 266, 305
Timp sacru 20, 23
Titani 51
Toaca 73 – 109 passim, 116 – 117, 121, 130, 138, 147, 167 – 168, 252
Toaca din cer (a lui Dumnezeu)
84, 94 – 95, 104 – 105, 121
Toader Diaconul (colinda) 137 – 141
Toba 88 – 90, 93, 108 – 110, 117, 158, 167 – 168
Toma Alimoş 144, 163
Toponim mitic 157, 284
Trei crai (baladă) 126 – 129, 139
Triplicarea în epica tradiţională
146, 161 – 162
Triptolemos 259
Trofeu 102 – 103, 128, 277, vezi Capul balaurului ca

trofeu Turnul Babel 118
Typhon 30, 43
T
Ţesătură 266 – 268, 274, 305, 307
(n. 98, n. 99)
Ţesere (toarcere, coasere) 266 – 268, 271 – 272, 288 – 290, 303, 308
U
Ucigă-l-toaca 73, 93, 130
Ulise 86, 100, 111, 116 (n. 106)
Ulm 85, 163 – 164
Unicorn 291 – 292
Uriaşi 64, 111 – 112
Uroboros 254, 297, 304 vezi şi Balaur încolăcit Urs 50, 151, 221 – 223, 273, 279
Ursitoare 272
Utnapiştim 27, 72
cd. 201 coala 21
V
Varuna 273
Vatra satului 85, 102 – 103, 117
(n. 114), 164
Väinämöinen 91 – 93, 97, 279 – 280
Vămile sufletului 217
Vegetarianism ritual 168 – 170, 191
Vegetaţie cotropitoare 32 – 34, 60 – 61, 277
Veghea/trezirea – demonului 26, 37, 288
— Eroului 26 – 29
— Rituală 32, 35 – 37, 61
— Zeului 30 – 32, 35 – 37
Veşmântul consacrat 40, 59, 126, 203, 254, 266 – 267, 294
Vidra 52, 88, 150
Vishnu 30
Vânătoare rituală 102

Vânt 48, 72, 123, 152, 164, 176
177, 180 – 181, 203, 237, 305
Vântul de Sud 87 – 88, 175
Vrăjitor (mag, taumaturg), vrăjitorie 93, 95, 97 – 102, 131, 167
259 passim, 281, 289
Vrita 15, 26, 43, 53 – 54, 186, Vulpe 110, 151
Vultur 87, 129
Y
Yam 42
Yggdrasil 87
Yima 68
Ymir 64
Yui 175
Zalmoxis 101, 169, 181, 195
Zburător 295
Zeu/daimon psihopomp 151 – 152,.
165 (n. 129)
Zeu/erou magician 50 – 52, 189 – 190, 199, 202, 273 – 310 passim Zeu/erou războinic 50 – 52, 190 – 191, 202, 273 – 310 passim Zeul furtunii (fulgerului) 42, 48 – 49, 63, 66, 175, 183
186, 190, 205, Zeus
30
31, 43, 49, 51
83, 85, 168, 178, 180, 185, 206, 254, 266, 270, Zeuta 181
(Z) grăbunţaş 224 – 228
(Z) grimin (ieş, (Z)grimincea 224 – 227
Ziusudra 72
Zână (zănatec, Sânziana) 116, 130 – 131, 151, 201, 257
Zmeu 16, 27 – 29, 58, t30, 150, 191, 276, 28G287, 291 – 295
Zoomilologie 12, 119

Zu (Anzu) 15, 42, 49, 229

MYTHO-SYMBOLIC MOTIFS AND MEANINGS

În Romanian Tradiţional Culture Abstract When trying to reconstitute a pre- and proto-Romanian mythology one is confronted with a number of hardly surmontable difficulties such as the lack of autociitonous written sources or the loss of cer tain books – containing certain or probable references to the Geto-Dacian and Daco-Roman mythologies – written by Greek or Roman authors (Poseidonios, Kriton, Appianos, Arrianus and others). In addition, the Information concerning the Geto-Dacians, supplied by ancient authors, is comparatively poor, sometimes ambiguous or contradictory, being often gathered at second or third hand.

The situation takrs a turn for die worse when trying to reconstitute the mythic beliefs, and the ritual practices of the Geto-Dacians as all these – being secrete – could hardly be known and mostly by fragments, by foreigners. On the otner hand, the foreign authors – unable to grasp the true significance of some specific beliefs and rites, different from their mytho-religious mentality – would either refrain from relating them or they would „cram", them more or less forcibly within the coordinates of their own mentality.

In point of fact these are far from being the only difficulties; nevertheless, it would be absurd and equally inefficient to keep deploring the situation. An interdisciplinary and pluridisciplinary approach to the problem will most likely break this deadlock. The information (as much as it is available) incorporated by the ancient sources (accurately translated and intorpreted) may be joined with the data provided by archaeologists, anthropologists, historians, lingvists, paleoethnologists, etc.

A practically inexhaustible source of information concerning the Romanian mythology is provided by the folkloric manifestations and texts, even if they were sistematically collected and recorded only at mid-nineteenth century.

The relation between the Romanian. Folk mythology, on the one hand, and the pre- and proto-Romanian mythology, on the other hand, seems to be the most delicate problem facing the researcher who undertakes a diachronic approach of the cultural phenomena and of the autochtonous folk mentality. The point in question is a lucid and necurate „measurement" of the contribution – quantitative and qualitative – made by the archaic mythological structures and motifs to the complex cultural phenomenon of the Romanian mythology The maximal position assumed by some rescarchers is highly spectacular and enticing but not less exagerated (noxious at times) than the minimal one, adopted by others. Most often, in both cases, the problem is the subjective implication of the researcher (as a matter of fact one cannot expert a zero level of subjectivity) which we do not consider to be negative in itself but only through certain forms of manifestation (unreliabilily, thesism, Thracomania, protochronism at all costs, etc.).

Folk cui ture – born and enduring for thousands of years on the territory between the Carpathians and the Danube – is endowed witli pleniy of authentic merits so that it is in no need of false „prothetic appliances", even made of gold. The truth of the matter is that one of the main indicators teslifying the vigour, the lack of complexes and the maturity of a civilization (the Romanian contemporary civilization is a case in point) is the courage of contemplating with objectivity its own historical and cultural evolution, unsparingly and wit nout decorative adornments. It goes without saying that the main sources

of reconstituting the Romanian mythology are the folk texts and manifestations, cultural phenomena characterized by anonimity and orality. From the researcher's standpoint the disadvantage presented by a traditional culture, an oral one to a high degree (scarcity of wniten sources) is fully compensated by an essential advantage: the perpetuation in vivid forms of certain ancient mythic beliefs and ritual practices. These cultural data have been transmitted – under hardly chunged forms –, by word of mouth", from generation to generation in a vivid state, as elements still working for an almost contemporary mentality and not as fossilized relics or as dead museum exhibits.

Considering the existing evidence and the great number of arguments resorted to by the researchers in the field of the Romanian (paleo) ethnology (to which those invoked by historians, archaeologists, lingvists, anthropologists should be added) casting doubt upon the conti, auity of the Carpathian-Danubian population can only be accounteu for by ignorance or by ill-intentioned action. For a folk culture transmitted orally from generation to generation, based exclusively on collective memory, a single hiatus covering one generation would have been necessary and suficient for all the cultural coordinates and the force lines – defining and structuring this culture – to be annihilated. On the other hand, the similarity/identity of the mythico-ritual structures, scenai ios and motifs and finally of the niythic mentality all over the Romanian spart leaves no room for donbt with regard to their belonging to the same elini io community. The features configurating an ethnio unit înspre and ti ine are not mainly of an anthropobioiogical nature Init of an anthropocultural nature: asperts of civilization and culture among whirh, besides the language one should consider in the first place the mythic mentality, the traditions, the

customs, etc., generated, adopted – perpetuated in one word – by the respective etlinio collectiviU. Tot be sure, we are going to avoid equaliy the trap of asserting the „freezing" or „purity" of the Romanian mythology. In point of fact to the contemporary researcher it appears as a „composite being" (to stick to the mythological sphere). To the autochtonous mythic structures and scenarios elements of Roman, Judeo-Christian (through the Byzantine way) and Slavonie mythology as wcil as mythical elements of certain migratory Asian peoples were added. The rezult was a vivid and evolutive folk mythology, a peculiar cultural syncretic product whose layers superposed along the years, can hardly be identified today. The problem Îs an extremely complex one but by simplifying it and by reducing it to a mathematical modei we are ablo to discern – diachronically – the autochtonous mythic mentality as a function of at least two variables. On the one hand, it was subiect to a slow (almost imperceptibile) evolution, but a continous one (due to the natural evolution along the years of the folk mentality) – let us conventionally caii it „linear evolution" and, on the other hand, it was subiect to an accelerated evolution, but generally discontinuous (due to the superposed strata and the cultural pressures excerted by various exogenous traditions) – let us call it „evolution by steps".

The specificity of the Romanian mythology does not lie only in the fact that archaic autonomous mythic structures have survived under folklore-like forms in folk mythology but also in the way the mythic exogenous scenarios and motifs were assimilated. The curve of the „evolution by steps" was thus much flattened (rendered linear), in the first place, because only those mythic motifs had been assimilated which did not glaringly contradict the main coordinates and principles of its own mythic mentality and, secondly, because the mythic motifs taken

over had not been servilely imitated but adopted (by resorting to eliminations, addings, changes of meaning or merely of focus) in keeping with the same autochtonous mythic mentality. Thus we are entitled to speak about the phenomenon of adoptation by option and adaptation. This accounts for the fact that a mythic motif or scenario obviously „imported" remains, nevertheless, most often, distinctive also for the Romani an mythic mentality not only for the mentality which generaled and „exported" it. Under such circumstances the researcher is not mereiy obliged to acknowledge the taking over but also to be able to answer such ciuestions as why it was adopted, and in what specific way the respective mythic motif or scenario has been adapted.

As mentioned above, not only to keep deploring the scarcity of written sources concern ing the autochtonous paleomythology is absurd and inefficient but also to keep congratulating ourselves for the wealth of mythic information inherent to the folkloric creations. This huge cultural matter (gathered, treasured up, typologized and circulated by the folklorists) is mereiy raw material for the researcher of folk mythology. His approach will be one of cultural archaeology – not only useful but absolutely compulsory – approach which implies the following stages: the intuition of the place that should be „excavated", the „digging up" of certain relics covered by alluvial deposits, their interpretation by correctly decoding the symbols and meanings, the removal of the superposed efements (when? how? why?) and the adding of those that have disappeared (when? how? why?), the reconstitution by extrapolation, starting l rom a few fragments, of a whole archaic mythic phenomenon, the grounding of the origin and evolution of the respective socio-cultural phenomenon, its reference to the universal mythic phenomenon, and so on.

As far as the mythologies of certain European ethnic

communities are concerned – which were drawn up in the arma, uity (the Greek and the Roman), in the Middle Ages (the Scandinavian and the German) or in the modern age (the Finnish) as a rule an effort of „deliteraturization" is required, in view of finding out the original mythic motifs and structures. In principle, the researcher who ventures to reconstitute the Romanian mythology is faced with a difficulty somehow antagonistic: the gathering up of all the mythic motifs and their joining together în such a way as to rezult a unitary and coherent „scenario". A fundamental problem, debatable nowadays, is whether we can speak about a Romanian mythology proper or rather aWout a number (very great, it is true) of mythic themes and motifs.

The second solution is by far more conforlable and, at first sight, it seems to be obvious. This is the reason whv along the years many scholars chose either an all-embracing but mythographic, descriptive approach of the Romanian mythology or an ethno-mythologic approach, deep-going but rather partial (at the level of a mythic motif or theme). In both cases, as a rule, the problems of the „mythic vocabulary" were over-solicited to the detriment of those of „mythic grammar". It goes without saying that the knowlwdge of the words

— Whirh consti Lu Le-a language is indispensable but also not suficient for the actual knowledge că the respective language. The question aristts what are the law. s giving birth to certain mythologems under specific forms and what are the rules according to which they articulate themselves in view of generating a coherent mythic language. In other words, what generates and unites mythico-ritual manifestations se (aparently) diverse and so (aparently) distinctive as the cosmogonic legends, the beliefs and rituais of founding a living space, the magicul practices of driving away epidemic diseases, storms,

eclipses, etc., the attrjbuting of mytho-symboiic values to plants and animals, the belief in so many fabulotis beings, the cu) topography of the other world, the beliefs and ritual practices connected with birth, inarriage, dealh, the rlays of the year (the folk calendar), etc., etc.?

To be sure all the, se actually compo, se a folk mythology but – what matters cven more – they arc generated and governed by a (one and the same) mythic mentality. The mythic mentality consists in a finite number of mythic principles (patterns of archetypal thinking) which, when applied to an infinity of dilferent situations, generates an infinity of mythic „answers" aparently different but fundamentally convergent. The latter might find their place into an organic mythical structure – into that unitary and coherent „scenario" mentioned above – if we only could establish the mythic principles which generate and govern them.

Following a centripetal approach – starting from a great number of different mythic motifs – we have tried to delimit the coordinates of a pattern of archetypal thinking that we have conventionally called „Cosmos and Chaos". For die mythic mentality Chaos does not disappear simultaneously with the act of cosmogenesis. Similar to the fact that all the elements of the Cosmos are preexisting – în a virtual and latent state – in the very matter of the precosmogonic Chaos, the latter survives in the structure itself of the Cosmos. Disease, death, storm, drought, ce ipse, earthquake, the invasion of the enemies, etc. are perceived as being hypostases of the Chaos which disturb the order of the Cosmos. The principle of the Chaos claims its rights and its preeminence; it tries to bring the world back to the chaotic, precosmogonic state. The Universe (or any microuniverse: the bodv, the house, the village, the colectivity, etc.) is seen to be in an unsteady equilibrium, always oscillating between the state of Chaos and that of

Kosmos (that is an ordered universe in the Pitagorean meaning of the concept). In the arhaic and traditional societies man does not behave like a passive spectator to this „cosmic spectacle", he takes an active part with mythico-ritual means in the regeneration of the worn-out Cosmos and in re-estabilishing the cosmic order that is temporarily (sometimes cyclically) disturbed.

Having restored this principle of the mythic mentality we have applied it – this time by a centrifugal approach – to the various Romanian mytho-foikioric creations. We have noticed that most of the legends, Christmas carols, ballads, magic spells (through their being recited) and ceremonies, rituals, magic gestures (through their being practised) ultimately aim at maintaining or re-estabilishing the order of the world. When „read" by means of this „iattice" the mythic motifs and the ritual practices have proved to be more easily decodable, that aspects considered gratuitous by former commentators have assumed meaning, or new meanings have come to the fore. Moreover, we have become aware of the fact that mythico-ritual texts and manifestations, dealt with as being distinct, are in fact only formally different hypostases of the same archetipal mythic equation.

The question arises if the principle „Cosmos and Chaos" is specific for the autochtonous mythic mentality, and, if so, to what extent.

În our opinion we do not consider that we may believe it to be specific strictiv speaking. It is rather an archaic and universal pattern of mythic thought. It is specific for the autochtonous mythic mentaiity only to the extent to which it manifested itself under specific forms, not seldom original ones. We can also consider it as being specific to the extent to which its action is not attested only synchronically, over the whole horizontal area of the Carpatho-Danubian, space, but also diachronically, on the

vertical course of time, covering the historical and arhaeological evidence thousands of years old as well as the almost contemporary folkloric and mythic creations. On the other hand, the principle „Cosmos and Chaos" does not always work alone but in corelation with other mythic principles that, together, make up a specific, well shaped autochtonous mythic mentality. Only by reconstituing this mentality we shall be in the position of charting this continent so wide, se diverse and with so many blank spots as the Romanian mythology appears to be nowadays.

In this book we do not intend to approach the Romanian mythology as a whole but – from the above-mentioned perspective – we have considered a few mythic themes and motifs which wpre not studied at all or little studied or were approached from other points of view. We have approached these aspects of the autochtonous mythology in a universal context, but we have not resorted to the tools of mechanical comparativism (the infantile disease of ethnology), but to an orientative reference to other mythologies as well as to a more cautious and differenţiated use of the „invariant" mythic structures.

and scenarios.

Chapter I. Mythic Motifs and Meanings în Carols of the Type:

„The Stealing of the Sun and Moon". Christmas carols, being texts.

and productions with a ritual character have, along the centuries, been less subject to alterations as compared with the non-rituai i olkloric texts and productions. This accounts for the fact that the study of the carol is highly prolitable. The scenario of the carol of the t. vpe „The. Sten ling of the Sun and Moon" contains the following main mythic motifs: God and the saints are making good cheer in heaven; they are drinking, eating, dancing, etc. Their excesses of behaviour justify the ritual excesses and

the orgiastic manifestations practised by man at the renewing of the year and thev also announee the dissolution of order and the setting up of Chaos. Saint Peter – the guardian of paradise – is seized by an irresistable sieep and Judas (orthodox-Christian hypostasis of the devil) penetrates into the paradise.

The vigour of God and that of the Demon are in inverse ratio: when one is asleep (minimum vigour) the other one is awake and active (maximum vigour). Judas steals from the paradise the sun and the moon (or some other divine insignia) and he hides them in the hell (the regression of the Cosmos în Chaos). Frightened and powerless, God (Deus otiosus) asks the saints to destroy Judas, but they are subiect to an irrepresible fright (de, mo nophobia). Only saint Elijah (the orthodox-Christian hypostasis of an ancient storm god) attacks the demon with iightenings, binds him, takes back the stolen heavenly bodies and finally restores the cosmic order. The analysis underlines the significance of the fact that this particular mvthic theme has been taken over by the carols – the ritual songs chanted at the renewing of the year when the Time, Mature and Cosmos as a whole are being renewed. It is a renewal which implies two essential moments: the regression in Chaos of the old, weakened Cosmos and the regeneration of a new Cosmos, apt to perpetuate existence. Thus, by means of a mythical and ritual way, the Cosmos is maintained on the ontological spiral ad infinitum.

Chapter II. The Romanian Legend of the Deluqe. Although the Romanian folk legedns and beliefs referring to the deluge have followed, in principle, the biblical model of the myth, a number of changes and insertions can be detected. A few of these new epic elements come from the apocryphal texts, others are generated by the autochtonous mythic mentality. For instance, in the

Romanian legend of the deluge, the devil is against Noah's building his ark. He would destroy during the night what Noah builds during the day. Desperate, Noah resorts to a magic act. From the vvood of the first tree used in building, a maple tree, he produces a toaca (a ritual percution instrument used only in the orthodox-Cristian divane service). Noah strikes toaca (a wooden board) and when hearing these sounds the devil runs away and the ark is built by itself. From the symbolic point of view ti le ark floating of the waters of the deluge (that can be assimilated with the waters of the primordial Chaos) is a „cosmogonic egg", a bioteque which contains „the seed" of the future World, of the new, post-deluvian Cosmos. Then, it is but natural for the mythic mentality that the devil – the principle of the Chaos should oppose the building of the ark. Noah's magic act is studied în comparison with other construction rites practiced by the Romanians and by other populations.

Chapter III. Romanian Dendromythology – The Maple Tree. In this study the main aspects implied by dendromythology (Romanian and world dendromythology) are resumed and debateţi anew. În order to avoid a too general or strictly teoretical tackling of the problem our analysis considers only a definite tree: the maple tree. This choice is also accounted for by other reasons. Although many researchers of the traditional culture dealt with various aspects of the Roumanian dendromythology, none of them noticed the fact that – besides the fir tree, the oak and the apple tree – Romanian folk mentality had also conferred important mythic and symbolic attributes to the maple tuee. It is true that the apple tree, the oak and espeeially the fir tree are given priority of place in the Romanian dendromythology, but we have tried to show that within this dendrological „sacred family" the maple tree is also to be found and not as a „poor reiaţi ve". By

analyzing folklorie texts, historical and lingvistic data, apocryphal legends, mythic beliefs and ritual practices we have reached the conclusion that in the Carpatho-Danubian space the maple tree was considered to be a sacred tree with all its hypostases and its derivatives: cosmic and cosmogonic tree, dwelling of the god/daimon, tree of judgement, tree of initiation, tree of installing (a new leader), tree with magic and apotropaic attributes, funerary tree, psychopomp tree, etc.

Chapter IV The Dragon and the Solomonar. The Terms of an Archetipal Mythic Equation. In the Romanian folk mythology the Solomonar is taken to be a wizard with meteorological powers which are assumed by him as a result of an initiation accomplished in an underground „devii ish school". By means of magic spells the Solomonar bewitches the dragon of the clouds, fastens it with a bridle („magic binding"), mounts it and rises to the sky on its back where he starts (or stops)

the rain, the storm and espeeially the hail storm. In our study the Solomonar is seen as a „vanquisher of the dragon", even if his weapons are mostiv of a magic nature (the magic spell, the bridle). For the mythic mentality the dragon – as an archaic principle of Chaos – tries to disturb through storm and hail the cosmic balance; the Solomonar tries to preserve it or to re-estabilish it. Thus the dragon and the Solomonar are seen as the terms of an archetipal mythio

330

equation. Starting frorn the ancient texts and from archaeological evidence we have tried la outline the possible archaic origins of this mythic belief in the Thracian-Geto-Dacian space. Most likely the Sotomunars were initially priests of the ancient storm god. We have also tried to trace the evolution of this belief during the medieval period and after it. In the seventeenth and the

eighteenth centuries, owing to the apocryphal literature (mostly the chronographs) which circulated in the Romanian provinces, the wizard with meteorological powers entered symbolically and onomastically – under the patronage of the biblical king Solomon considered to be a „great wizard" and later on the „patron of the wizards". That phenomenon took place în order to soften the persecutions of the Christian Church against those who continuând to believe în heathen sperstitions and to practice magic rituals. The „robot portrait" of the Solomonar has been completed by referring it to similar personages in the mythic traditions of other peoples, mainly the neighbouring ones (Serbians, Croats, Hungarians, etc.).

Chapter V „The Labyrinth – Order and Chaos. In this chapter the mythic and symbolic meanings of the labyrinth are re-interpreted as well as the status of the characters who played, a part in the scenario of the well-known legend (Minotaur, Ariadna, Theseus, Dedalus, Egeus, etc.). A typology of the action meant to defeat the monster is suggested, trying to detect the direction of the evolution (involution, in fact) of the scenario: from the initial pattern (the androgynous supreme god defeats the primordial monster through a complex of warlike and magic actions) to an intermediary level (the hero and the heroine – or the god and the goddess – defeat the monster together, the first one in a warlike manner, the second one în a magic way) up to the final level (one of the characters gradually loses its function and role; only the hero/god defeats the monster in a warlike manner or only the heroine/goddess defeats it in a magic way). One of the aims and of the results of this study is the rehabilitation of the role initially played by Ariadna. Starting from some information conveyed by ancient authors as well as a wide comparative research of the similar legends in the Romanian and world

mythology, we have come to the conclusion that – in the initial form of the legend – Ariadna takes a more active part in the defeat of the Minotaur. The latter was caught alive and bound by the couple Theseus-Ariadna, it was taken out of the labyrinth and only after that sacrificed. The Crossing of the labyrinth and the sacrification of the Minotaur are dealt with as acts which confer cosmic attributes (order) to a chaotic space (the labyrinth).

Translated from Romanian by MARIA MOCIORNIŢA

CONTENT S

Foreword 7

l. Mythic Motits and Meanings în Carolsot Tvpe: of the Sun and Moon" „The Stealing 15

1. Cosmos & Chaos...15
2. The Sacred Debauchery... 19
3. The Malefic Sleep... 24
4. Regression in Chaos... 37
5. Demonophobia 41
6. The Storm God and the Binding of the Demon 48
7. The Restoring of the Cosmic Order... 53

Notes 55

II. The Romanian Legend of the Deluge... 63

1. The Iron Table G4
2. The Ark – Semantic and Symbolic Valences 68
3. What He Built by Dav, Fell to the Ground at Night 72
4. Construction Legends 76
5. Noah's Toaca and God's Toaca... 84
6. The Wounding of the Demiurge. 95
7. The Founders... 99

Notes... 105

Ui. Romanian Dendromythology – The Maple Trec. 119

1. Historico-Philological Landmarks... 119
2. The Cosmic Maple Tree... 121

3. The Consecrated Maple Tree... 125
4. The Magico Apotropaic Maple Tree... 130
5. The Funerary Maple Tree 133
6. The Psychopomip Maple Tree... 145
7. By Way of Conclusions 153
Notes... – 154
IV. The Dragon and the Solomonar – Terms of an Archetypal Mythic Equation Kif, 1. Shaman – Solomonar jfii;
2. Kapnobates – Solomonar... I6) i
3. Dragon – Solomonar... 184
4. Solomon – Solomonar 206
5. Cloud Driver – Solomonar... 221
6. Hail Driver – Solomonar... 224
7. Book – Solomonar 228
Notes... 245
V. The Labyrinth – Order & Chaos... 260
1. Order & Ghaos. 260
2. Ball of Thread & Labyrinth. 265
3. Dedalus & Ariadna... 268
4. The „Binding" of the Minotaur... 272
5. The Defeat of the Monster. A Typologieal Scheme. 285
6. La Belle et la Bete. 288
7. Final Consideration. 297
Notes... 300
Subiect Index... 311
Mytho-Symbolic Motifs and Meanings în Romanian Tradiţional Culture (Abstract) 323
CUPRINS
CUVÂNT ÎNAINTE...7
I. MOTIVE ŞI SEMNIFICAŢII MITICE
ÎN COLINDA TIP „FURAREA ASTRELOR" 15
1. Cosmos şi Haos 15
2. Desfrâul sacru... 19

3. Somnul malefic. 24
4. Regresiunea în Haos 37
5. Demonofobia… 41
6. Zeul fulgerului şi legarea demonului 48
7. Reinstaurarea ordinii cosmice 53
Note 55
II. LEGENDA ROMÂNEASCĂ A POTOPULUI… 63
1. Masa de fier… 64
2. Arca – valenţe semantice şi simbolice… 68
3. Ce ziua clădea, noaptea se surpa 72
4. Legende ale construcţiilor 76
5. Toaca lui Noe şi toaca lui Dumnezeu 84
6. Rănirea demiurgului. 95
7. Întemeietorii… 99
Note 105
III. DENDROMITOLOGIE ROMÂNEASCĂ – PALTINUL… 119
1. Repere istorico-filologice… 119
2. Paltinul cosmic 121
3. Paltinul consacrat 125
4. Paltinul magico-apotropaic… 130
5. Paltinul funerar… 133
6. Paltinul psihopomp. 145
7. În loc de concluzii… 153
Note…154
IV. BALAURUL ŞI SOLOMONARUL – TERMENII UNEI ECUAŢII MITICE ARHETIPALE… 166
L Şaman – solomonar… 160
2. Kapnobates – solomonar 1611
3. Balaur – solomonar. 184
4. Solomon – solomonar… 206
5. Gonitor de nori – solomonar 221
6. Zgrăbunţaş – solomonar. 224
7. Carte – solomonar. 228
Note… 246

V. LABIRINTUL – ORDINE ŞI HAOS. 260
1. Ordine şi Haos... 260
2. Ghem şi Labirint... 265
3. Dedal şi Ariadna... 261!
4. „Legarea” Minotaurului... 272
5. Răpunerea monstrului. Schiţă de tipologie. 285
6. Fecioara şi fiara... 288
7. Consideraţii finale 297
Note. 300
INDEX TEMATIC 311
ABSTRACT. 323
CONTENTS 333
I.ector: IORDAN DATCTJ
Tehnoredactor: GEORGETA CIRSTEA
Bun de tipar: 13.12.1989
Coli ed. 22. Coli tipar 21
Tiparul executat sub c-da 201 la întreprinderea Poligrafică Galaţi fidul George Coşbuc nr. 223 A
Republica Socialistă România NOTA

În mod arbitrar, cenzura a impus excluderea din text şi din notei e bibliografice a numelor unora dintre autorii citaţi, plecaţi din ţară sau consideraţi indezirabili de vechiul regim dictatorial, îmi rac o datorie de onoare în a-i repune în drepturile lor fireşti.

Dat fiind că la data de 22 decembrie 1989 volumul se afla într-o fază avansată de tipărire, le menţionez numele aici şi nu la locurile unde s-ar fi cuvenit:

— Petre Alexandreascu p. 13 (nota 1); p. 255 (n. 160)

— Monica Brătulescu p. 57 (n. 42); p. 159 (n. 72); p. 160 (n. 100); p. 301 (n. 26); p. 302 (n. 33)

— Constantin Eretescu p. 245 (n. 11)

— Octavian Paler p. 300 (n. 4)

— Ion Taloş p. 107 (n. 36, 37, 38); p. 157 (n. 42, 46, 47); p. 245 (n. 3); p. 301 (n. 21)

Sper ca astfel de practici să rămână doar o tristă amintire.

ANDREI OIŞTEANU

Bucureşti, 25 decembrie 1989

5